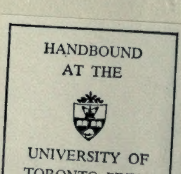
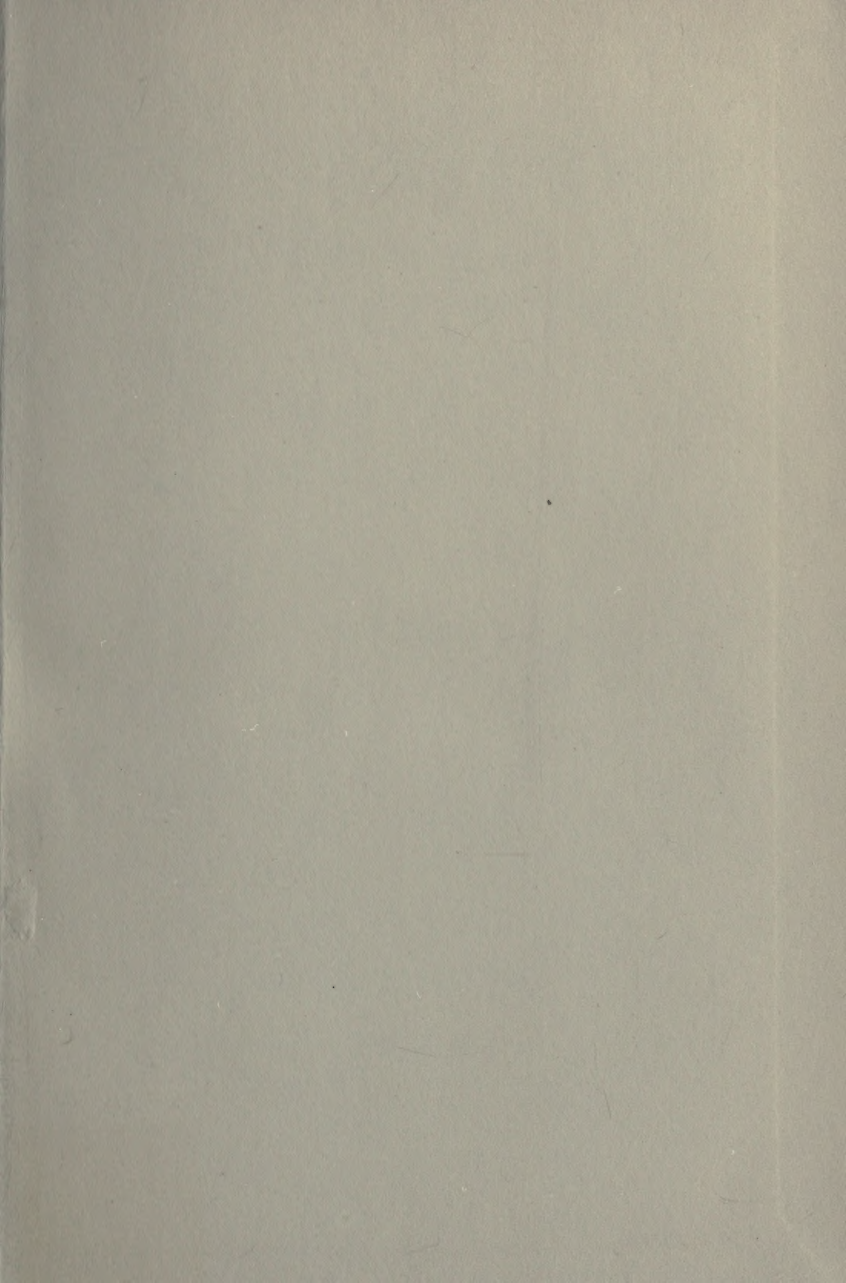
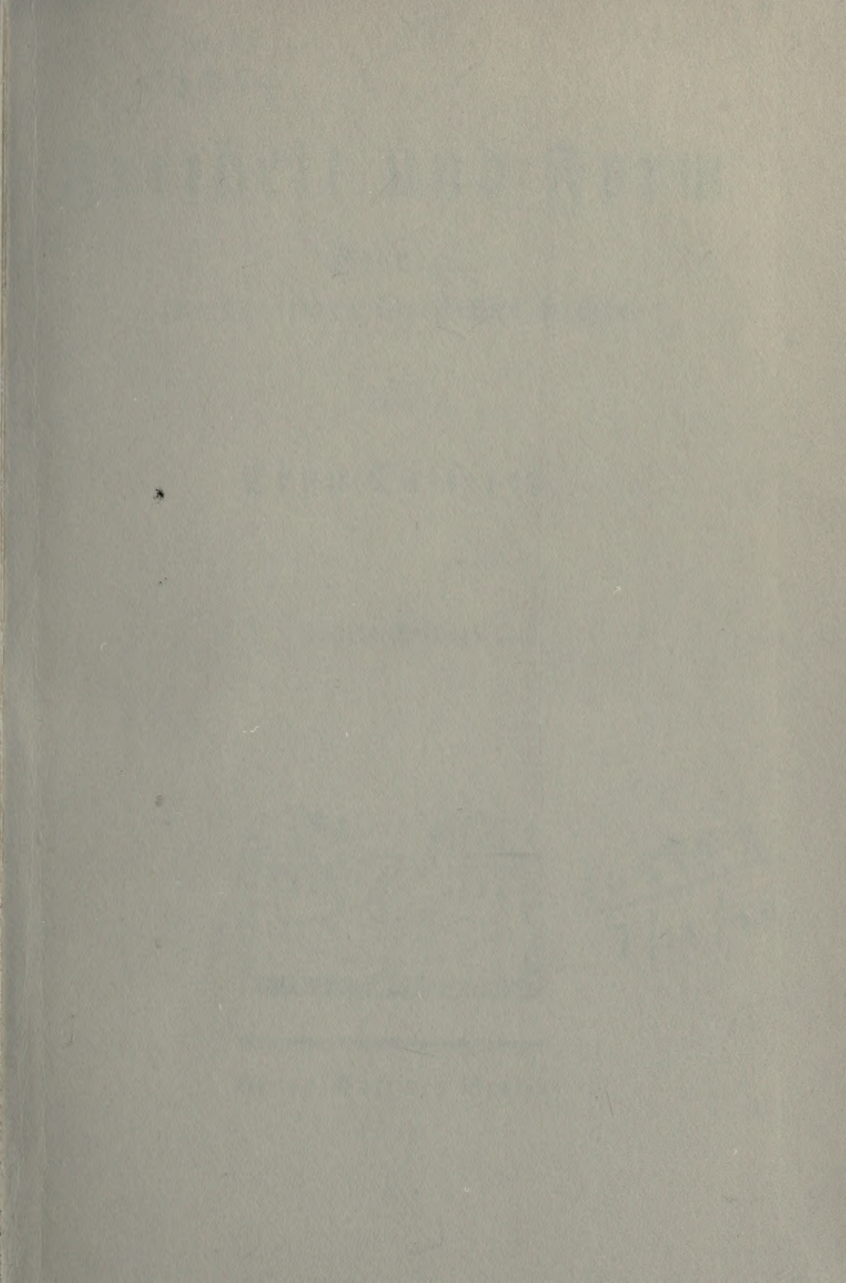
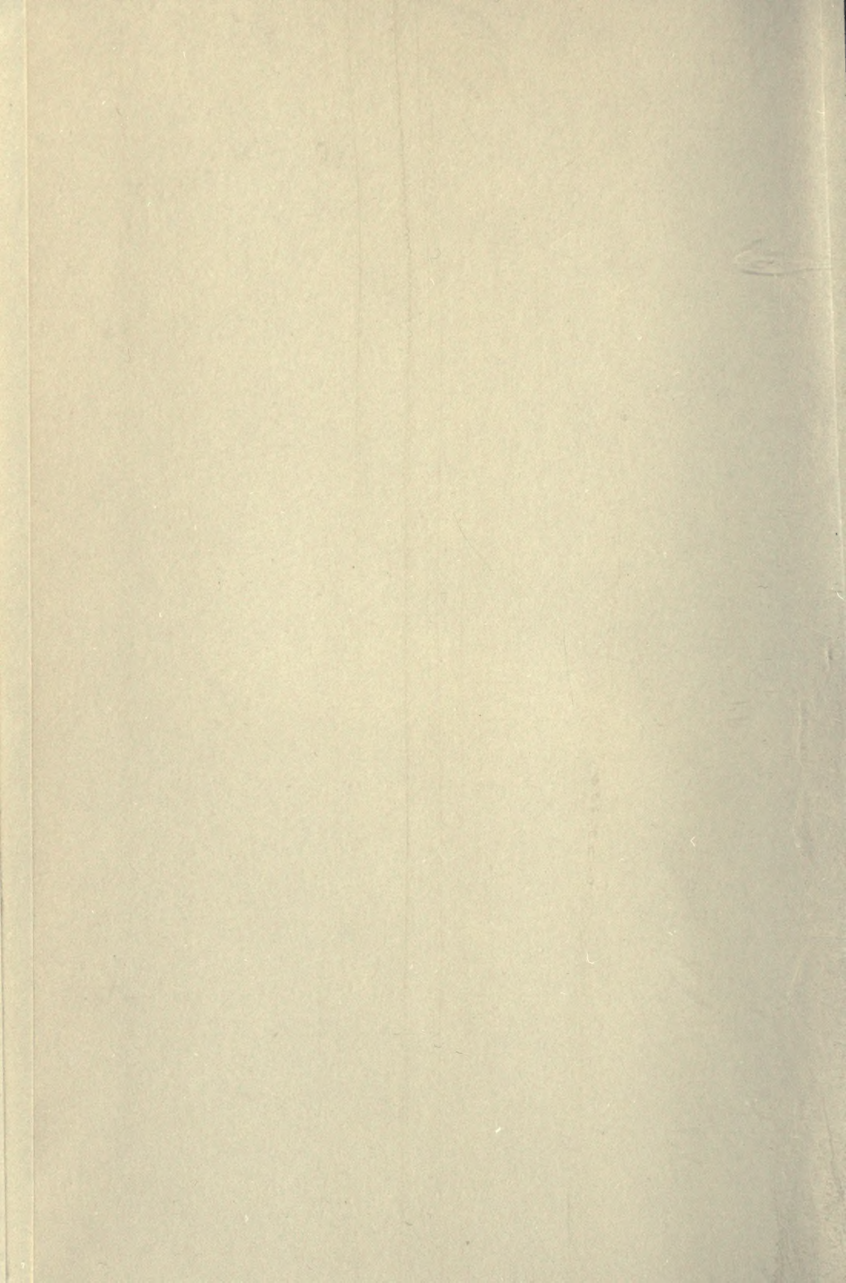


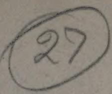

HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF











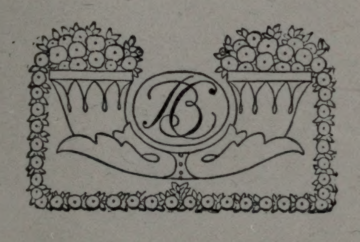
Freiheit und Form

Studien
zur deutschen Geistesgeschichte

Von

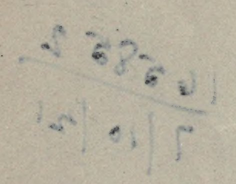
Ernst Cassirer

Zweite Auflage



Bruno Cassirer Berlin
1918

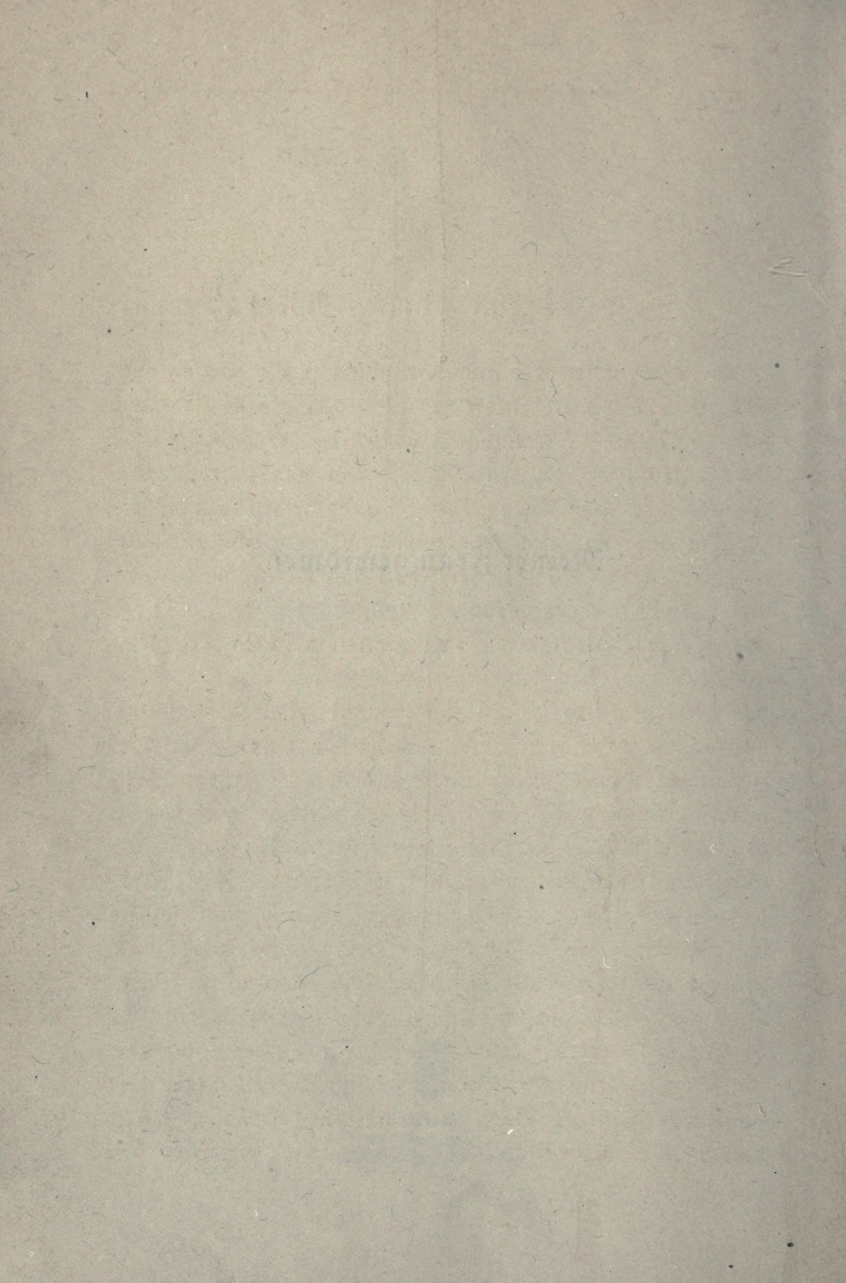
Drittes und viertes Tausend





Druck
der Spamerschen
Buchdruckerei in Leipzig

Meiner Frau gewidmet



Vorwort zur ersten Auflage.

Die ersten Entwürfe und Vorstudien zu der vorliegenden Schrift liegen viele Jahre zurück; aber je bestimmter sich mir allmählich ihr Grundplan gestaltete, um so mehr schob sich zugleich, bei der Fülle des immer neu zudrängenden Stoffes, die Ausführung und der endgültige Abschluß des Ganzen hinaus. Auch jetzt würde ich kaum den Entschluß und den Mut zu ihrer Veröffentlichung gefunden haben, wenn nicht die Erfahrungen und Erlebnisse der beiden letzten Jahre mir immer eindringlicher zum Bewußtsein gebracht hätten, wie dasjenige, was in der ersten Konzeption dieser Schrift nur als abstraktes philosophisches Thema vor mir stand, sich mit den unmittelbaren und lebendigen Interessen unserer Gegenwart aufs nächste berührt. Man wird es später einmal als einen der merkwürdigsten Züge im Gesamtbild unserer Zeit bezeichnen, daß mitten in den schwersten Kämpfen um das politisch-materielle Dasein des deutschen Volkes die Frage nach seiner geistigen Wesensart und seiner weltgeschichtlichen Bestimmung immer energischer und immer allgemeiner gestellt worden ist. Mehr und mehr macht sich die Überzeugung geltend, daß es sich in Fragen dieser Art und in der Selbstbesinnung, zu der sie hinleiten wollen, nicht lediglich darum handelt, einen vorhandenen geistigen Besitz in theoretischer Reflexion festzuhalten und widerzuspiegeln, sondern, daß wir damit im

eigentlichen Mittelpunkt der tätigen und produktiven Kräfte stehen, auf denen die künftige Gestaltung unseres Daseins wesentlich beruhen wird. Man mag diesen »metaphysischen« Zug des deutschen Geistes rühmen oder schelten, bewundern oder verwerfen: er gehört in jedem Falle zu den bestimmenden und wirksamen Faktoren der deutschen Geschichte selbst, der an all ihren großen Wendepunkten in irgendeiner Form herausgetreten und sichtbar geworden ist.

Denn darüber freilich sollte man sich klar sein, daß man, sobald man die Frage nach der Eigentümlichkeit des geistigen »Wesens« eines Volkes stellt, an die tiefsten und schwierigsten Probleme der Metaphysik und der allgemeinen Erkenntniskritik rührt. Hier greifen nicht nur all die Zweifel und Bedenken ein, die sich innerhalb der systematischen Philosophie an das Verhältnis von »Wesen« und »Erscheinung« knüpfen, sondern hier stehen auch die prinzipiellen Hauptfragen zur Entscheidung, in denen die Methodik der Naturwissenschaft und die der Geisteswissenschaften übereinstimmt. »Denn eigentlich — so heißt es in der Vorrede Goethes zur ‚Farbenlehre' — unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.« Was hier für ein bestimmtes naturphilosophisches Problem ausgesprochen ist, das gilt in noch schärferem und genauerem Sinne für jede Darstellung eines Zusammenhanges der allgemeinen Geistesgeschichte. Wie wir nach Goethes Wort das Wesen des Lichtes nicht anders bezeichnen können,

als dadurch, daß wir es uns in den Farben, als den »Taten und Leiden« des Lichts, zur Anschauung bringen, so tritt diese Notwendigkeit um so deutlicher zutage, wenn es sich darum handelt, das Sein und die Eigenart geschichtlicher Wesenseinheiten zu bestimmen. Was eine solche Wesenseinheit ist, das läßt sich nicht, losgelöst von den Wirkungen, in denen sie heraustritt und sich äußert, als ein Absolutes aussprechen, sondern nur in ihnen und durch sie kenntlich machen. Demnach hat auch die vorliegende Schrift, indem sie in ihrer Weise danach strebte, das Wesen des deutschen Geistes zu bestimmen, nicht versucht, es vorweg in einer abstrakten philosophischen Formel zu bezeichnen, sondern sie ging darauf aus, es in den »Taten und Leiden« der deutschen Geistesgeschichte selbst zur mittelbaren Darstellung zu bringen. Die Einheit des Prinzips sollte nicht lediglich behauptet und in allgemeinen geschichtsphilosophischen Begriffen umschrieben, sondern in der Fülle der Ableitungen und in dem Reichtum der besonderen Gestaltungen aufgezeigt werden; denn hierin allein liegt das Kriterium dafür, daß diese Einheit mehr als eine willkürliche Abstraktion, daß sie eine fortwirkende ideelle Grundkraft des geistigen Geschehens selbst bedeutet.

In diesem Sinne will auch der Gegensatz zwischen »Freiheitsprinzip« und »Formprinzip«, der als Leitgedanke der folgenden Betrachtungen festgehalten wurde, lediglich ein durchgehendes Problem, nicht das abschließende Ergebnis der Untersuchung bezeichnen. Was dieser Gegensatz bedeutet und wie er von innen her zu überwinden und in eine reine Korrelation aufzulösen ist: dies sollte nicht als allgemeine These vorweggenommen, sondern im allmählichen Fortschritt der Entwicklung selbst, als eines

ihrer immanenten Ziele, aufgewiesen werden. Daher habe ich es absichtlich vermieden, die beiden Glieder dieser Grundbeziehung von Anfang an in fertiger und festgefügter logischer Definition einander gegenüberzustellen. Denn hier handelte es sich nicht um die Durchführung eines abstrakten geschichtsphilosophischen Satzes, der erst nachträglich an den besonderen Tatsachen geprüft werden sollte, sondern um die konkrete Anschauung dieser Tatsachen selbst und ihres geistigen Zusammenhangs. Wie die Grundmotive, die in der deutschen Religionsgeschichte und in der deutschen Philosophiegeschichte, in der Geschichte der deutschen Dichtung und in der des Staatsgedankens heraustreten und die zunächst rein in dieser Ablösung wirksam zu sein scheinen, sich miteinander verknüpfen — ob zwischen ihnen irgendeine übergreifende Einheit anzunehmen ist, oder ob jede dieser Reihen für sich steht und lediglich aus sich zu begreifen ist: das ist das Problem, das hier vor allem zur Entscheidung stand. Auch die Kategorien von »Form« und »Freiheit«, wie sie hier gebraucht werden, weisen daher freilich auf eine allgemeinste Antithese, auf ein Grundgesetz des geistigen Verhaltens selbst hin; aber innerhalb der Grenzen der folgenden Untersuchung durfte dieser Antithese nur insoweit nachgegangen werden, als sie dazu dienen konnte, den Aufbau der deutschen Geistesgeschichte und das Verhältnis ihrer einzelnen bestimmenden Momente zu erhellen und durchsichtig zu machen. Durch diese Kategorien sollte gleichsam eine gemeinsame Beziehungsfläche bestimmt werden, auf welche die religiöse, die philosophische, die literarische Entwicklung gleichmäßig projiziert wurden, um damit ebensowohl das Spezifische ihrer eigentümlichen Gesetze, wie den universellen Zusammenhang, in welchem sie stehen,

hervortreten zu lassen. Daher würde ich es keineswegs als einen Einwand gegen die folgende Darstellung betrachten, wenn man ihr entgegenhielte, daß die Begriffe von »Freiheit« und »Form«, die sie zugrunde legt, in ihr selbst nicht sofort zu scharfer und eindeutiger Fixierung gelangt sind, sondern daß sich ihr Gehalt erst im Fortschritt der geschichtlichen Anschauung selbst bestimmt. Wenn diese Begriffe nicht als starres und einförmiges Schema den Tatsachen selbst vorangestellt und aufgedrängt werden sollten, so mußten sie sich erst an ihnen und mit ihnen allmählich gestalten und herausbilden: denn nur in solchen beweglichen und bildsamen Gedankensymbolen kann der Charakter jener geistigen Prozesse beschrieben werden, deren Sein in ihrem stetigen Werden aufgeht. Das Verständnis der Individualität dieses Werdens — darüber sollte man sich keiner Täuschung hingeben — erschließt sich zuletzt immer nur in der Richtung auf ein höchstes »Allgemeines«; aber auf der anderen Seite besteht der ganze Sinn dieses Allgemeinen darin, die Verhältnisse und Zusammenhänge des Besonderen nicht in die Ferne zu rücken, sondern sie zur immer reicheren Entfaltung und Entdeckung zu bringen. Stimmt man daher mit mir in der Feststellung der Richtung der Entwicklung überein, die hier durch den Gegensatz und durch die Versöhnung von »Form« und »Freiheit« bezeichnet werden sollte, so würde ich um die Begriffe und Namen, in denen diese Bezeichnung erfolgt ist, nicht weiter streiten: denn darüber freilich bedarf es keiner Belehrung, daß kein einzelner Name und keine einzelne Formel die Fülle der Probleme, die sich in der deutschen Geistesgeschichte vereinen, jemals zu umfassen vermag.

Auch dies braucht kaum erwähnt zu werden, daß es sich

im folgenden zwar darum handelt, eine einheitliche Form der deutschen Geistesgeschichte aufzuweisen, daß aber hierbei keineswegs das Streben nach irgendwelcher »Vollständigkeit« des Materials, im literar-geschichtlichen und gelehrten Sinne bestand. Nur die großen repräsentativen Erscheinungen und die großen repräsentativen Entwicklungslinien sollten herausgehoben und in ihrer Ergänzung, wie in ihrer Gegensätzlichkeit begriffen werden. An einem einzigen Punkte vielleicht: in der Entwicklung der Goetheschen theoretischen Naturanschauung bin ich über diese sonst durchgängig festgehaltene Regel der Darstellung und über die engen Grenzen, die sie mir zog, hinweggegangen. Aber auch hierfür war zuletzt nicht nur ein persönliches Interesse, sondern die Notwendigkeit der Sache bestimmend. Denn eben hier stand die Problementwicklung an einem Punkte, an welchem im Besonderen ein Allgemeinstes deutlich und sichtbar wurde, an dem jeder Zug gleichzeitig als ein rein individueller und als ein rein typischer gedeutet werden konnte und mußte. Weil dieser Zusammenhang sich in jeder Richtung von Goethes Schaffen bewährt, — weil jede von ihnen aus dem innern Gesetz von Goethes Leben erwächst und zugleich dennoch eine Grundtendenz der deutschen Geistesgeschichte zur Erfüllung und zum Abschluß bringt: darum ist auch im folgenden die Analyse von Goethes Weltansicht zum ideellen Mittelpunkt geworden, auf den alle sonstigen Richtlinien der Betrachtung sich wie von selbst beziehen und hinlenken.

Neben Goethe aber steht Kant: — und das Verhältnis zwischen beiden und das was jeder von ihnen als Grundpotenz der deutschen Geistesentwicklung bedeutet, bildet trotz aller Erörterungen, die hierüber gepflogen worden sind, noch immer ein Problem. Die Beziehungen freilich und die Gegen-

sätze, die zwischen den Persönlichkeiten und den Weltanschauungen beider bestehen, sind oft und eingehend dargelegt worden; aber alle diese Betrachtungen reichen nicht an jenen tieferen, wenngleich vermittelten, Zusammenhang, der zwischen ihnen dadurch entsteht, daß sie in der fundamentalen Eigenart ihres individuellen geistigen Wesens dennoch in ein und demselben allgemeinen Umkreis geistesgeschichtlicher Probleme und Grundansichten stehen. Erst wenn man sie innerhalb dieses universellen Mediums betrachtet, tritt das, was beide verknüpft und was sie voneinander scheidet, in voller Deutlichkeit heraus und damit gewinnt auch die Gesamtlinie der deutschen Geistesentwicklung, indem sie auf diese ihre beiden Brennpunkte bezogen wird, eine neue Klarheit und Bestimmtheit. Damit ist die zweite Hauptaufgabe bezeichnet, die die folgenden Betrachtungen sich stellen und die sogleich auf einen weiteren Gedankenkomplex hinweist. Was Kant von dem nationalen Kulturzusammenhang, in welchem er wurzelt, empfangen und was er ihm rückwirkend wieder gegeben hat: dies läßt sich in dem Einen Grundbegriff der A u t o n o m i e, in dem Gedanken der Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit des Geistes zusammenfassen. Der deutsche Idealismus hat es als sein Grundprinzip ausgesprochen, daß ein wahrhafter geistiger Bestand erst dort vorhanden ist, wo er in seinem Ursprung und Urgrund gewußt, wo er in dem eigentümlichen Gesetz seines Aufbaues erkannt ist. Aber diese allgemeine systematische Forderung findet im konkret-geschichtlichen Leben immer nur ihre bedingte und allmähliche Erfüllung. Denn eben dies ist das Gesetz, unter dem die geschichtliche Entwicklung steht, daß der Gedanke der Autonomie des Geistigen, sofern er in ihr überhaupt erfaßt wird, sich zunächst nur innerhalb eines bestimmten und eingeschränkten Einzel-

kreises betätigen und verwirklichen kann. Indem eine einzelne Sphäre, wie etwa die des Religiösen, sich zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit erhebt, nimmt sie für sich zugleich allumfassende und absolute Geltung in Anspruch, schließt aber eben damit all das, was außerhalb ihrer selbst liegt, von diesem Prozeß der Selbstbefreiung aus. Jede positive Bestimmung schließt demnach, in dieser realen geschichtlichen Entwicklung, zugleich eine negative in sich; jede Lösung spricht sich zugleich als eine neue Bindung aus. Erst indem die Grundforderung der Autonomie sich aus dieser Beschränkung wieder in ihrer Totalität herstellt, indem sie innerhalb jedes Sondergebiets von neuem gestellt und durchgefochten wird, ergibt sich aus dem Gegeneinander dieser Bewegungen die relative Einheit jenes Ganzen, das wir als die moderne Geisteskultur bezeichnen. Wie dieser Kampf sich in der deutschen Geistesgeschichte äußert und widerspiegelt, wie hier die Kräfte, die in ihm wirksam sind, nach und nach erkannt und zum klaren Bewußtsein ihrer selbst erhoben werden, sucht diese Schrift im einzelnen zu schildern. Damit aber wird die Bewegung, die in ihrem ersten Ursprung und Ausgangspunkt noch als eine rein nationale erscheinen konnte, in ihrem Ziel und Ergebnis über jede spezifisch-nationale Bedingtheit und Schranke hinausgehoben. Die reine Entfaltung der nationalen Grundtendenzen führt zu dem Punkte, an dem sie über sich selbst hinwegweisen. Wer dieses zweite Grundmoment der deutschen Geistesgeschichte nicht erfaßt und würdigt, der verleugnet damit das Eigentümlichste ihres Wertes. Die wahrhaft schöpferischen Naturen der deutschen Geistesgeschichte sind mitten in den schwersten Kämpfen, die sie für die Selbständigkeit der nationalen Kultur zu führen hatten, von

dem Dünkel einer völligen Selbstgenügsamkeit dieser Kultur stets freigeblieben. Je mehr sie sich mit der Größe der Aufgabe durchdrangen, die sie dem Deutschtum in intellektueller und in sittlicher Beziehung zuwiesen, um so tiefer bildeten sie zugleich die Gabe in sich aus, die »Stimmen der Völker« in ihrer Eigentümlichkeit zu vernehmen und zu deuten. Dies gilt nicht nur von Lessing, von Herder und Goethe; es gilt auch von einem Denker wie Fichte, der es in der Aufstellung seines staatlichen und nationalen Ideals beständig betont hat, daß dieses Ideal »nicht irgendeine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen« solle. Die deutsche Bildung wird sich auch in diesen Tagen, sowenig durch die Verkennung und Schmähung, die sie von ihren Gegnern erfährt, wie durch einen beschränkten geistigen Chauvinismus, von dieser ihrer ursprünglichen Bahn abdrängen lassen. Auch die geschichtlichen Darlegungen dieser Schrift haben demgemäß die Zusammenhänge, die zwischen der deutschen Geistesentwicklung und derjenigen der anderen großen europäischen Nationen bestehen, nirgends zu verdecken oder in ihrer Bedeutung abzuschwächen gesucht; aber ihre wesentliche Absicht war freilich nicht hierauf, sondern auf die Sichtbarmachung der großen und stetigen Linie dieser Entwicklung selbst und auf die Erkenntnis der selbständigen Kräfte gerichtet, in denen ihre innere Einheit gegründet ist.

Was die Darstellung betrifft, so hat sie gemäß der universellen Bedeutung der Probleme, die hier zur Erörterung stehen, überall nach einer freieren Gestaltung des Stoffes gestrebt und demnach auf die Sprache und die Begriffsmittel der speziellen fachmäßigen Forschung

verzichtet, um lediglich die wesentlichen Richtlinien der Ideenentwicklung abgelöst von allem bloß gelehrten Detail hervortreten zu lassen. Hierdurch ergab sich freilich die Notwendigkeit, an vielen Punkten die Resultate der Untersuchung einfach hinzustellen, ohne sie durch kritische und polemische Betrachtungen im einzelnen zu stützen: doch wird, wie ich hoffe, der Kenner die Begründung dieser Ergebnisse auch dort nicht vermissen, wo sie, gemäß dem Plane dieser Schrift, nur mittelbar gegeben werden konnte. Die Darstellung, die ich gewählt habe, hätte ihren Zweck erreicht, wenn es ihr gelungen wäre, dem Leser neben den besonderen Ergebnissen dieser Schrift auch einen Teil der intellektuellen Stimmung mitzuteilen, in welcher sie entworfen und verfaßt worden ist: wenn sie in ihm die Überzeugung begründete, daß der Gehalt der deutschen Geistesgeschichte eine der notwendigen Vermittlungen bildet, durch welche wir die Gesamtwelt des Geistigen selbst erst besitzen und durch die wir sie uns geschichtlich immer tiefer anzueignen vermögen.

Berlin, im Juni 1916.

Ernst Cassirer.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Daß kaum ein Jahr nach dem ersten Erscheinen dieser Schrift eine zweite Auflage von ihr notwendig geworden ist, darf ich als ein Zeichen dafür betrachten, daß sie ihren Weg zu dem größeren Leserkreis, an den sie sich wendet, rasch gefunden hat. So dankbar und freudig ich diese Teilnahme empfinde, so bedaure ich andrerseits doch, daß die Aufforderung zur Erneuerung der Schrift nunmehr in einem Augenblick an mich herantritt, in dem ich mir aus äußeren und inneren Gründen ihre eingehende Neubearbeitung versagen muß. Das Buch erscheint daher, von unwesentlichen Einzelheiten abgesehen, hier in derselben Gestalt, in der es zuerst ausgegeben wurde.

Berlin, im Dezember 1917.

Ernst Cassirer.

Inhalt.

Einleitung. Seite

1. Die Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs bei den modernen Kulturvölkern. — Die italienische, die französische und die deutsche Renaissance. — Dante und Petrarca. — Montaignes Essays. — Erasmus und der deutsche Humanismus 3
2. Das System der mittelalterlichen Weltanschauung und Lebensordnung. — Die Hierarchie der Substanzen. — Luthers Glaubens- und Freiheitsbegriff. — Luther und die deutsche Mystik. — Das »Werk« und der »Werkmeister«. — Die Grundformen des religiösen Individualismus; Luther und Zwingli 12

Erstes Kapitel.

Leibniz.

1. Die Anfänge der deutschen Wissenschaft. — Paracelsus und Kepler. — Der Begriff des Wissens als Problem. — Die Grundlegung der Leibnizischen Logik und der »Scientia generalis«. — Die Analyse des Wahrheitsbegriffs als Ausgangspunkt des Leibnizischen Systems 33
2. Das Problem des Bewußtseins und des Individuums. — Die Grundkategorien der geistigen Wirklichkeit und ihre Bestimmung in der Monadenlehre. — Die Autonomie der Vernunft und die Autonomie des Individuums 53
3. Die Monade als Einheit von Formbegriff und Kraftbegriff. — Leibniz' religiöse Grundansicht und das Problem der Theodicee. — Der Freiheitsbegriff bei Spinoza und Leibniz. — Die mathematische und die metaphysische Weltansicht 76

Seite

Zweites Kapitel.

Die Entdeckung der ästhetischen Formwelt.

1. Das ästhetische Problem in Leibniz' Metaphysik 99
2. Die Anfänge der deutschen Poetik. — Gottsched und die Schweizer. — Die »wirklichen« und die »möglichen« Welten. — Der Begriff der poetischen Wahrheit bei Bodmer und Breitinger 105
3. Die Begründung der philosophischen Ästhetik durch Baumgarten und Meier. — Die Sinnlichkeit als selbständiges »Seelenvermögen« 118
4. Das Problem der Sinnlichkeit in der Leibnizischen Metaphysik.— Seele und Körper, »Inneres« und »Äußeres«. — Leibniz und Shaftesbury. — Das Problem des »Zeichens« und seine ästhetische Bedeutung 128
5. Lessing. — Die Grundform des Lessingschen Denkens und sein Wahrheitsbegriff. — Der Begriff der Handlung. — Genie und Regel. — Die Gesetzlichkeit des künstlerischen Schaffens und die dramatische Form. — Geniebegriff und Zweckbegriff 145
6. Hamann und Herder. — Die Sinnlichkeit als seelische Grundkraft und als Organ des Weltverständnisses. — Die symbolische Weltansicht 170
   Leibniz und Herder; das Problem der Individualität in Metaphysik und Geschichte. — Die Stufen des Herderschen Formbegriffs. — Die Geschichtsphilosophie. — Die Poetik. — Die Theorie vom Ursprung der Sprache 180
7. Winckelmann. — Der »plastische« und der »dynamische« Formbegriff. — Winckelmanns Platonismus und Plotins Lehre vom »intelligiblen Schönen« 200

Drittes Kapitel.

Die Freiheitsidee im System des kritischen Idealismus.

1. Die Stellung des Kantischen Systems in der deutschen Geistesgeschichte. — Autonomie und Freiheit. — Der Begriff des ethischen Selbstwertes und die Grundlegung der kritischen Ethik. — Die Einheit von »Freiheit« und »Form« im Autonomieprinzip . 221

Seite

2. Die Kritik der reinen Vernunft. — Autonomie und Apriorität. — Die Revolutionierung des Wahrheitsbegriffs. — Die Spontaneität der Erkenntnis und der Gegenstand 245

Viertes Kapitel.

Goethe.

1. Die neue Stellung der »Subjektivität« in Goethes Welt- und Lebensansicht. — Goethe und Rousseau. — Die künstlerische Phantasie als Organ des Wirklichkeitsverständnisses 271
2. Weltanschauung und Lebensform des jungen Goethe. — Der Aufbau der Natur- und Geschichtsansicht. — Lyrik und Drama des jungen Goethe 279
3. »Freiheit« und »Notwendigkeit«. — Der Begriff des Schicksals. — Unendlichkeit und Maß 290
4. Die italienische Reise und die Entwicklung des »klassischen« Formbegriffs. — Stellung zu Winckelmann und zur Antike. — Goethes Begriff des »Stils«. — Der Reflex des klassischen Formbegriffs in Goethes Lyrik. — Die lyrische Symbolik in Goethes Jugend- und Altersdichtung. — Der west-östliche Diwan 304
5. Naturanschauung und Naturtheorie. — Die Antithesen des Naturbegriffs. — Die Form der Goetheschen Naturforschung. — Das Ideal der »intuitiven« Erkenntnis. — Das »Allgemeine« und das »Besondere«. — Die Überwindung des naturwissenschaftlichen Klassenbegriffs. — Entwicklungsprinzip und Stetigkeitsprinzip. — Das Problem der »Gestalt« und die Idee der Metamorphose. — Die Urpflanze als Wirklichkeit und als Symbol 321
6. Der Begriff der Metamorphose und der Aufbau der geistigen Welt. — Die Anschauung und die »produktive Einbildungskraft«. — Gestalt und Gestaltenwandel in Goethes Lyrik. — Natürliches und geistiges Werden. — Zusammenhang und Stetigkeit der geistigen Grundfunktionen. — Die »Idee« als Einheit von Sein und Werden. — Der Charakter von Goethes »poetischem Bildungstrieb«. — Verhältnis von Analyse und Synthese in Goethes Schaffen 356
7. Die Methodik der Goetheschen Naturbetrachtung und sein Wahrheitsbegriff. — Goethes »Anthropomorphismus«. — Stellung

Seite
zur Philosophie und Religion. — Das Problem des »Absoluten«. — Erscheinung und Wesen; das Urphänomen 387
8. Das Faustdrama; Faust und Helena 401

Fünftes Kapitel.

Schiller. — Freiheitsproblem und Formproblem in der klassischen Ästhetik.

1. Die Freiheitsidee in der Dramatik des jungen Schiller. — Die Entwicklungsphasen der Schillerschen Ästhetik 421
2. Die »Theosophie des Julius«; Schiller und Leibniz. — Das Universum als göttliches Kunstwerk. — Das Problem des Organischen. — Der Briefwechsel mit Körner; die »Autonomie des Organischen«. — Die Entdeckung des »objektiven« Schönheitsprinzips. — Der Freiheitsgedanke als ästhetisches Prinzip. — Verhältnis zu Kant und Goethe 432
3. Schiller und Fichte. — Die Freiheitsidee in Fichtes »Wissenschaftslehre«. — Das unendliche Streben und seine Begrenzung. — Zusammenhang und Gegensatz in Schillers und Fichtes Grundanschauung. — Die Schönheit als »lebendige Gestalt«. — Klassischer und romantischer Formbegriff 454

Sechstes Kapitel.

Freiheitsidee und Staatsidee.

1. Der Begriff des Deutschtums bei Schiller und Fichte. — Die Anfänge der modernen politischen Theorie. — Die Entwicklung des Staatsgedankens in Italien und Frankreich. — Machiavelli und Richelieu. — Der philosophische Grundcharakter der deutschen Staatstheorien 475
2. Die Staatstheorie des deutschen Idealismus. — Leibniz und Wolff. — Der Begriff des Staates und der Staatspersönlichkeit bei Friedrich dem Großen 488
3. Kants Stellung in der Entwicklung des Staatsproblems. — Der Gegensatz zu Lessing und Herder. — Der methodische Abschluß und die methodische Überwindung des Naturrechts. — Der Vertragsgedanke als regulatives Prinzip 502

Seite

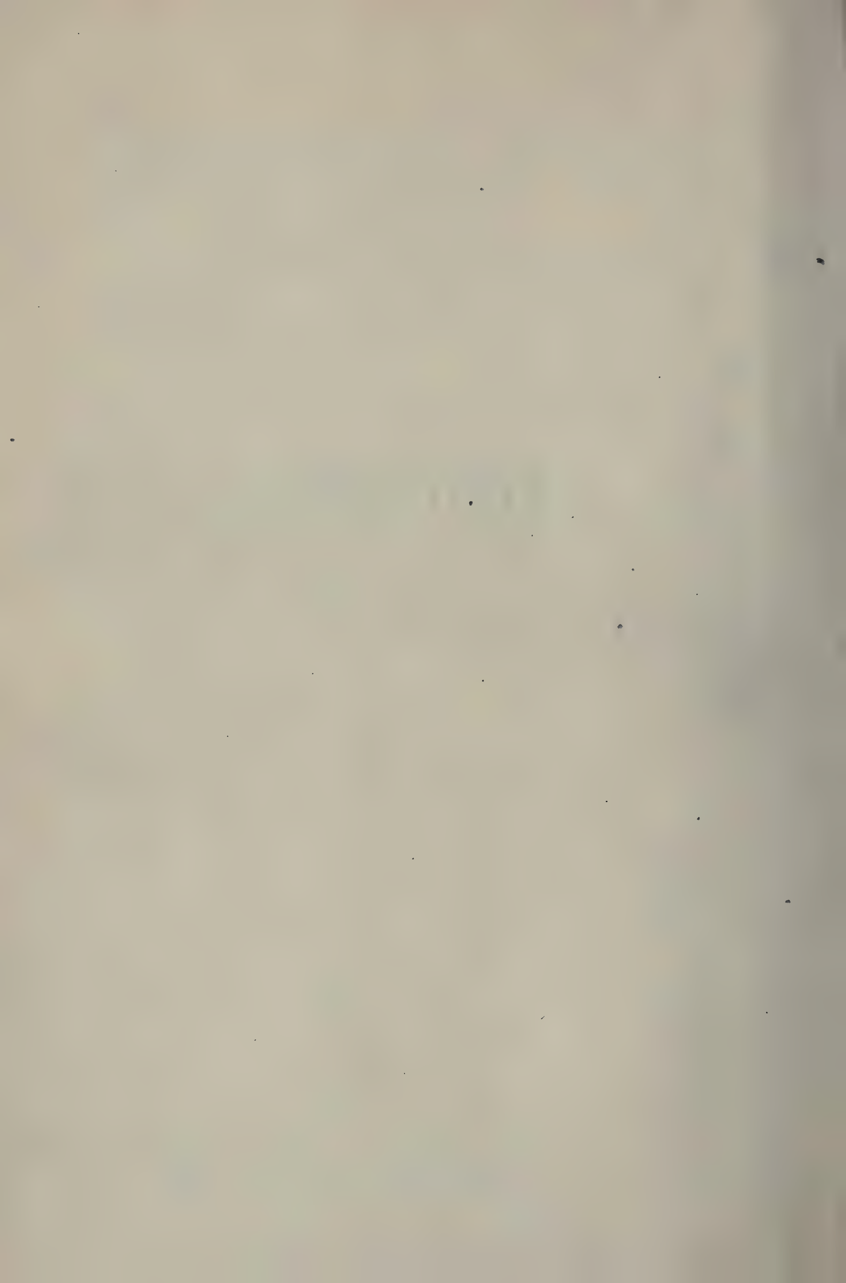
4. Wilhelm von Humboldt. — Das ästhetische Ideal des deutschen Humanismus und der Staatsbegriff. — Die Wandlung in Humboldts Grundanschauung. — Staat und Nation. — Die geschichtsphilosophische Deduktion des Staatsbegriffs 511

5. Fichte. — Das Sittengesetz und der Begriff des »reinen Ich«. — Verhältnis von Sittlichkeit und Recht. — Die Deduktion des Rechtsverhältnisses. — Der »geschlossene Handelsstaat«; der Staat und seine sozialen Aufgaben. — Die »intelligible« Bedeutung des Staatsgedankens 527

6. Die Staatslehre Schellings. — Der Staat als Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit. — Die romantische Staatslehre. — Adam Müllers »Elemente der Staatskunst« 545

7. Hegel. — Die Entwicklung der Hegelschen Staatslehre. — Das antike Staatsideal. — Verhältnis zu Schelling und zur historischen Rechtsschule. — Die Stellung des Staates im System des »objektiven Geistes« 557

Einleitung



1.

Das Zeitalter der Renaissance hat den europäischen Völkern eine neue, über alle nationalen Schranken hinausgreifende Einheit geschaffen, indem es ihnen die gemeinsame Richtung auf ein freies weltliches Bildungsideal gab. Eine andere Form der Allgemeinheit, als diejenige, die sich in der mittelalterlichen „Katholizität“ verkörperte, war jetzt errungen und trat in immer bestimmteren Formen heraus. In der Beziehung auf dieses neue Allgemeine gewinnen nunmehr die einzelnen Persönlichkeiten, wie die Völker-Individualitäten ihre charakteristische Ausprägung und ihre tiefere Selbständigkeit. Die großen Künstler der Renaissance, wie ihre Denker und Forscher begegnen sich in einem neuen Begriff und einem neuen Gefühl der „Menschheit“; aber wie sie hierin zuerst des unerschöpflichen Reichtums der eigenen Subjektivität gewiß werden, so stellt sich in jedem von ihnen zugleich eine eigentümliche nationale Anschauung und vermittels ihrer eine besondere Weise der geistigen Lebensansicht dar.

Drei Grundtypen sind es vor allem, die sich in der Entwicklung der italienischen, der französischen und der deutschen Renaissance voneinander abheben und die in ihrem Gegeneinander erst das ideelle Ganze der Epoche zur Darstellung bringen. In der italienischen Renaissance ist es eine neue Stellung zur politischen Wirklichkeit, die den Boden und die Vermittlung für die allgemeine geistige

Wandlung bildet. An der Gestaltung des Staates zum Kunstwerk wird sich hier zuerst die moderne Persönlichkeit der Gesamtheit ihrer schöpferischen Energien bewußt. Noch ist es der alte römische Gedanke des Imperiums, der in den Köpfen der großen Italiener der Zeit weiterlebt. Sie selbst sehen sich als die unmittelbaren Erben römischen Geistes an. Keine festen unaufheblichen Schranken, wie sie durch die mittelalterliche Gesellschaftsform, durch Hierarchie und Feudalsystem gesetzt waren, hemmen jetzt mehr den freien Macht- und Herrschaftswillen. Aus dem Condottieri des fünfzehnten Jahrhunderts gehen die italienischen Staatengründer, — aus dem Kaufmannsgeschlecht der Medici gehen die Herrscher von Florenz hervor. Und der Zusammenhang, der sich hier in der nationalen Geschichte ausprägt, hat im Leben des Geistes seine genaue und tiefe Analogie. Dante ist die größte Herrschernatur, die die Geschichte der Weltliteratur kennt. Er gibt dem Kosmos eine neue Gestalt, er durchdringt die Welt, indem er sie als eine einheitliche und lückenlose Gesetzesordnung begreift. Seine dichterische Phantasie hat ihre Größe in jener ungeheueren Kraft der Organisation, für die die Schranke zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Sinnlichem und Intelligiblem geschwunden ist, weil sie Nächstes und Fernstes, Höchstes und Niedrigstes in einer allverbindenden Intuition zusammenschaut. Was den Gebilden dieser Phantasie ihre Wahrheit verleiht, das ist im letzten Grunde die Souveränität eines persönlichen Willens, der sich das Universum unterwirft, indem er es gestaltet. Die Weltdichtung wird zum Weltgericht über Lebendige und Tote. Und indem nun diese ideelle Herrschaft über das Ganze des Seins und Geschehens in seinem Geiste sich befestigt, sucht sie zugleich

unmittelbar in das wirkliche geschichtliche Leben einzugreifen. Politische Pläne wechseln unablässig mit dem Entwurf seiner Dichtung; wie die „Divina Commedia“ den göttlichen Plan des Universums enthüllt, so zeichnet die Schrift „De monarchia“ das vollkommene Ideal der weltlichen Herrschaft. Überall steht so hinter den grandiosen kosmologischen Phantasien die brennende Sehnsucht nach der nationalen Umgestaltung: mitten im Gang durch das Fegefeuer, in der Anschauung des ewigen Gerichts und der ewigen Versöhnung, ertönt die Klage um das Schicksal der „Sklavin Italia“ und der Ruf nach ihrem Befreier und Retter.

Auch der Humanismus wächst, auf italienischem Boden, über die Grenzen einer bloßen Gelehrtenbewegung hinaus. Die Erneuerung der antiken Literatur soll das Ganze des antiken Lebens und mit ihm die eigene nationale Vergangenheit wieder heraufrufen. Von den großen italienischen Humanisten stehen viele zugleich mitten in der Wirksamkeit für gegenwärtig-politische Aufgaben: die Reihe der berühmten florentinischen Staatskanzler von Brunetto Latini und Coluccio Salutati bis zu Machiavelli bildet für diese Personalunion den bekanntesten Beleg. Die Staatsbriefe, die aus Salutatis Kanzlei hervorgehen, schaffen einen neuen Stil der Diplomatie und eine neue moderne Form der Politik überhaupt. Die Ideale des Humanismus, die großen Vorbilder des Altertums, haben ihren entscheidenden Anteil an der Ausbildung des neuen Herrscherideals, wie es in Machiavellis Buch vom Fürsten gezeichnet wird. Noch charakteristischer aber tritt diese Verbindung dort hervor, wo sie, dem äußeren Anschein nach, negiert und aufgehoben wird. Der Drang zur reinen subjektiven Innerlichkeit, die, von allen

äußeren Bindungen des Berufs und der Gesellschaft gelöst, nur sich selbst gehört und aus sich die Totalität der geistigen Welt aufbaut, wird innerhalb des Kreises des italienischen Humanismus am vollkommensten durch Petrarca dargestellt. Seine Dichtungen und seine vertrauten Briefe, seine Schrift vom einsamen Leben und sein Buch „von dem geheimen Kampf seiner Herzenssorgen“ bedeuten nicht nur objektiv eine Umwandlung in der Grundrichtung des seelischen Lebens, sondern entfalten die ganze Kunst der psychologischen Analyse, durch die für diesen veränderten Inhalt zugleich der vollendete und differenzierteste Ausdruck geschaffen wird. Die Darstellungen von Petrarcas Einsiedlerleben im Tale von Vaucluse sind das Vorbild der modernen Naturschilderung, bis auf Rousseau hin, geblieben. Aber trotz dieser scheinbaren Rückwendung zur Natur klingt durch all diese Schilderungen noch immer deutlich vernehmbar der herrschende Affekt der Zeit. Sich selbst und das Bild des eigenen Ruhmes sucht und genießt Petrarca in dieser Darstellung „quid enim habet locus ille gloriosius habitatore Francisco“? Und es ist nicht lediglich eine zufällige persönliche Eitelkeit, die sich hierin ausdrückt, sondern es stellt sich darin ein Zug dar, der für die ganze Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs innerhalb dieser Sphäre charakteristisch ist. Das Individuum bedarf in der Gestaltung, die es sich hier gibt, jenes beständigen Reflexes in anderen, wie er ihm durch das Bild des Ruhms zuteil wird. Erst in dieser Spiegelung gelangt es zu sich selbst und zur Kraft und Sicherheit des eigenen Bewußtseins. In der Herrschaft über die Welt findet sich das Ich — gleichviel ob diese Herrschaft sich in der Form der geschichtlich-politischen Wirklichkeit darstellt oder sich in komplexere geistig-ideelle Formen kleidet. Die Persön-

lichkeit besitzt sich nur in der Kraft der Wirkung, die sie auf andere ausübt; aber diese Wirkung schließt zugleich notwendig die Gegenwirkung in sich, die sie von ihnen erfährt und in der sie von ihnen innerlich abhängig wird.

Wie eine Befreiung von dieser letzten Schranke wirkt jene Ausprägung des Persönlichkeitsbegriffs, die in der französischen Renaissance erreicht wird. Montaigne, der reichste und vielseitigste Denker dieser Epoche, ist weder Gelehrter noch Staatsmann, weder Poet, noch Philosoph in der herkömmlichen Bedeutung des Wortes. Der Inhalt seiner Essays ist lediglich er selbst in seiner völlig „privaten" Form und Besonderheit. Das Buch will hier nicht ein Produkt des Ich, sondern es will dieses Ich selber in der gesamten Fülle seiner Bestrebungen und Wünsche, seiner Gedanken, seiner individuellen Launen und Zufälligkeiten sein. „Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, — so urteilt er selbst — als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesenseins ist, ein Glied meines Lebens, nicht wie alle andern Bücher aus der Beschäftigung mit einem fremden und äußeren Ziel entstanden. Überall sonst kann man das Werk, losgelöst von seinem Meister, loben oder tadeln: hier nicht, wer von dem einen spricht, spricht vom andern." Auch das Idol des Ruhmes hat daher hier seine Macht über den Menschen verloren. Was Petrarca in den schwersten inneren Kämpfen für sich nicht zu erreichen vermochte: das Gefühl des wahrhaften inneren „Autarkie" und Selbstgenügsamkeit, — das fällt Montaigne von Anfang an als die ursprüngliche freundliche Gabe seines Naturells und Geschicks zu. Er steht auf sich selbst und darf alle äußeren Maßstäbe von sich abweisen. Auf die „forme naifve" seines Ich ist all sein literarisches Absehen gerichtet. Und mit immer erneutem Staunen, mit einem naiven Entzücken

vertieft er sich in die neue Welt, die sich ihm hier erschließt. Er zieht sich von den Dingen und ihrer Einwirkung nicht zurück; aber sie sind ihm nur der Stoff, den er braucht, um sich an ihm der unendlichen Vielgestaltigkeit und Regsamkeit seines Innern bewußt zu werden. Er darf sich scheinbar an die Objekte verlieren, weil er sicher ist, sich jederzeit aus ihnen wieder zurücknehmen zu können. Nichts Äußeres achtet er gering; aber nichts Äußeres bedingt und beengt ihn auch in diesem heiter-überlegenem Spiel mit der Wirklichkeit. Denn es gibt für die Skepsis Montaignes kein absolutes Sein, keine ewige Wahrheit, keine schlechthin verbindlichen Normen mehr. Das individuelle Leben in all seiner Relativität, in seiner grenzenlosen Wandelbarkeit und Zufälligkeit ist es, was er sucht. Kein Allgemeines, keine begriffliche Abstraktion und Regel soll aus ihm gewonnen, sondern es selbst in seiner unmittelbar widerspruchsvollen Ganzheit soll in der Phantasie und im Gedanken nachgelebt und neugestaltet werden. So will er nicht das Sein, sondern den Übergang malen: und nicht den Übergang von einer Lebensepoche zur andern, sondern von Tag zu Tag, von Minute zu Minute. „Ich gebe meiner Seele bald dies Gesicht, bald ein anderes, je nach der Seite, von der ich sie nehme. Wenn ich verschieden von mir spreche, so geschieht es, weil ich mich verschieden betrachte: alle Widersprüche finden sich in mir in irgendeiner Form und Hinsicht. Ich bin schamhaft und frech, keusch und ausschweifend, schwatzhaft und schweigsam, arbeitsam und lässig, scharfsinnig und stumpf, reizbar und sanftmütig, wahrhaft und lügnerisch, gelehrt und unwissend, freigebig und geizig. Wer immer sich aufmerksam studiert, wird in sich diese Flüchtigkeit und Zwiespältigkeit finden. Von mir im Ganzen, schlicht und

fest, ohne Verwirrung und Mischung, habe ich nichts zu sagen: ‚Distinguo‘ ist der allgemeinste Satz meiner Logik“.

Dennoch ist diese unabsehbare, quellende Fülle von einem höchsten gestaltenden Prinzip zusammengehalten. Wie die „Essays“ im seltsamsten Wirrsal von einem Gegenstand zum andern überspringen und wie nichtsdestoweniger in diesem bunten Wandel ihre unvergleichliche innere Stileinheit sich bewährt und ausprägt: so gilt das gleiche auch von dem Menschen Montaigne. Er wird zum Künstler einer neuen Lebensform. An die Stelle des Herrschaftwillens, von dem die großen Persönlichkeiten der italienischen Renaissance durchdrungen waren, ist hier der reine ästhetische Formwille getreten. Der Anspruch, die eigene Gestalt des Ich einer widerstrebenden Welt aufzuprägen, ist völlig aufgegeben. Denn es gibt, nach Montaigne, keinen anderen Weg, sich von der Welt zu befreien, als indem man sich ihren äußeren Forderungen und Bindungen ohne Einschränkung unterwirft. Alle Absonderung von diesen Normen geht mehr aus Torheit und aus ehrgeiziger Affektation, als aus wahrer Vernunft hervor. Der Weise muß seine Seele aus dem Druck der Dinge zurückziehen und sie in der Macht und Klarheit des freien Urteils erhalten; was aber das Äußere betrifft, so soll er den hergebrachten Gebräuchen und Formen folgen. Dies ist die Regel aller Regeln und das allgemeine Gesetz aller Gesetze. Denn für die wahrhafte innere Selbständigkeit des Ich ist nicht entscheidend, was getan wird, sondern wie es getan wird. Nichts ist an sich gut oder böse, lust- oder leidvoll, sondern alles kommt darauf an, was ich daraus mache. Das Schicksal tut uns weder Gutes noch Schlimmes, es liefert uns nur den Stoff und den Samen, den unsere

Seele, mächtiger als es selbst, gebraucht und wendet, wie es ihr gefällt. Je spröder, je widerstrebender dieser Stoff ist, um so kraftvoller erweist sich an ihm unsere Fähigkeit zur Gestaltung von innen heraus. Die freie Persönlichkeit darf sich in jedem Medium, im Hohen und Niedrigen, mit gleicher Unbefangenheit und Gelassenheit bewegen, weil sie all ihr Tun und Treiben aus einem sichern Mittelpunkt heraus beherrscht. Ihr Gesetz, das sich ungewollt und ohne Zwang vollzieht, liegt lediglich in diesem ihren inneren Maß: in jener Grazie, die sich allem, worin sie lebt und wirkt, von selbst mitteilt. Wie die großen Menschen der italienischen Renaissance ihren Rückhalt in einer neuen politischen Kultur und politischen Gesinnung haben, so spricht sich in Montaignes Essays eine neue Kultur der ästhetischen Lebensform aus. Die Rückkehr zur „Natur" bildet auch hier das Schlagwort: aber dieses Naturideal trägt bereits unverkennbar die Züge jener aristokratischen Bildung, die ihre Vollendung in der klassischen französischen Literatur gefunden hat.

Im Gegensatz zu dieser Richtung der französischen und italienischen Renaissance steht in Deutschland auch die Erneuerung des Altertums noch in enger Berührung mit volkstümlichen Tendenzen. Erasmus ist eine Zeitlang neben Luther der populärste Mann Deutschlands: deutsche Sprüche und Reime preisen den „Herrn Rotterdam" als den Wiederhersteller des echten Rechts der Menschheit. Und für Ulrich von Hutten insbesondere schmilzt das humanistische Ideal unmittelbar mit seinem Ideal der deutschen Freiheit zusammen. Die neue Bildung ist für ihn Ansatz und Mittel der religiösen und nationalen Selbstbefreiung: „vor hat es an Vermahnung g'fehlt und waren nur die Pfaffen gelehrt, Jetzt hat uns Gott auch Kunst beschert, Daß wir

die Bücher auch verstahn; Wohlauf, ist Zeit, wir müssen dran!" Überall herrscht hier der Gedanke, daß die Rückkehr zu den echten religiösen Urkunden die Bedingung ist, um den Weg zu der schlichten und ursprünglichen Grundform des religiösen Lebens selbst zurückzufinden. Der Humanismus und der neue Begriff freier menschlicher Bildung, den er enthält, wird gegen die Scholastik aufgerufen, die in ihrer äußerlichen und stofflichen Gelehrsamkeit das reine Bild der Antike und des Christentums mehr und mehr verdunkelt habe. So stellt Erasmus neben seine Ausgabe des griechischen Urtextes des Neuen Testaments sein „Enchiridion militis Christiani", in welchem er das Ideal einer freien Laienreligion entwickelt. Allen Ständen und Völkern soll die Bibel wieder das gemeinsame, für jeden offenstehende Gut werden. Denn sie selbst ist nichts anderes als die reine Lehre der Sittlichkeit, wie sie sich, in den Grundzügen übereinstimmend, in jeder echten, menschlich-wahren und universellen Bildung ausgeprägt hat. Christus und Plato, Moses und Sokrates stehen in dieser Hinsicht gleich; wie auch zwischen der „philosophia Christi" und der stoischen Weisheit eines Cicero und Seneca kein innerlicher und wesentlicher Gegensatz besteht. Wer die Fähigkeit erlangt hat, die Religion ihrem eigentlichen Grundgehalt nach aus seinem eigenen Innern heraus zu gestalten und nachzuleben: der erfaßt sie zugleich in ihrer wahrhaften Universalität und vermag sie in jeder ihrer geschichtlichen Einzeläußerungen wiederzuerkennen. Das neue Selbstbewußtsein, das hier entsteht, wurzelt nicht mehr in der politischen oder ästhetischen, sondern in der religiösen Sphäre. Indem bei Luther das Problem sich in diesen einen Punkt zusammendrängt, wird damit freilich die Einheit, die eine Zeitlang im deutschen Humanismus für das Ganze der geistigen

und der weltlichen Kultur gewonnen schien, wiederum aufgelöst. Erst allmählich und mittelbar stellt sich in langen inneren Kämpfen diese Einheit wieder her, aber sie ruht nunmehr auf einer völlig veränderten Grundlage. Die neue Fassung des Freiheitsbegriffs und des Persönlichkeitsbegriffs, die von der Reformation in der ausschließenden Richtung auf das Religiöse festgestellt wird, weist doch zugleich über das eigentümliche Gebiet des Religiösen hinaus: sie enthält eine Frage in sich, die, im Fortgang der Entwicklung, jede besondere geistige Grundrichtung sich selbständig zu stellen und selbständig zu beantworten hatte.

2.

Was der theoretischen Weltanschauung des Mittelalters ihre Kraft und ihren Einfluß verlieh, war der Umstand, daß in ihr der Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen wahrhaft bewältigt schien. Hier war ein Weg gewiesen, der in stetiger Folge vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Unvollkommensten zum Vollkommensten führte, und durch den somit alles begrenzte und abhängige Sein in einem Ewigen und Dauernden befestigt wurde. Die aristotelische und neuplatonische Metaphysik gab für diese Ableitung das allgemeine Schema her. Sie zeigte, wie von Gott, dem höchsten und reinsten Sein, sich der Abstieg in die Welt der Mannigfaltigkeit und Besonderung vollzieht. Alles Besondere ist gegenüber dem Einen und Allgemeinen des Ursprungs ein Eingeschränktes, eine Negation dessen, was in dem substantiellen Urgrund als solchem gesetzt ist. Aber jedem Abgeleiteten und insofern Negativen wohnt der Trieb inne, zu der ursprünglichen Einheit, von der es ausgegangen ist, zurückzukehren. Diese

Sehnsucht treibt es über sich selbst hinaus zur Stufe der höheren Vollkommenheit; von dieser wieder zu dem ihr übergeordneten Sein, bis es schließlich den ganzen Prozeß des Abstiegs in umgekehrter Richtung wieder durchschritten hat. Keines der Mittelglieder, die der Kreis der Gestaltungen durchlaufen hat, darf in dieser Erhebung und Rückkehr übersprungen werden. Ist aber dieser gesamte Zirkel, nach abwärts und aufwärts, einmal durchmessen, dann ist das Sein zu seinem reinen Anfang zurückgekehrt und die Bewegung, von der es beherrscht wurde, geschlossen. Denn das Ende jeder Bewegung fällt mit ihrem Anfang zusammen: das Ziel, das sie erstrebt und in dem sie ausruht, ist der Punkt, von dem sie begonnen hat. So ist Gott als der Schöpfer der Natur zugleich der Endzweck, in dem alle ihre Bewegungen sich zusammenfassen: die Liebe, die sich auf ein Einzelnes und Endliches richtet, führt, sobald sie sich selber recht begriffen und durchschaut hat, wieder zum Unendlichen zurück. Der Grundansicht von dieser auf- und absteigenden Skala des Seins entspricht die Anschauung einer analogen Folge des Schaffens und Wirkens. Von oben, von dem höchsten Einen strömt alle Kraft; aber sie vermindert sich in dem Maße, als sie sich von ihrem Ausgangspunkt entfernt und in die Welt des Geschaffenen verteilt. Die „divisio naturae" — wie sie z. B. bei Scotus Erigena entwickelt wird — führt von der Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird, zu der Natur, welche geschaffen wird und schafft; von dieser zur Natur, welche geschaffen wird und nicht schafft, bis sie schließlich bei jener endet, die weder schafft noch geschaffen wird. Aber auch das letzte und entfernteste Glied ist nicht rein der Sphäre absoluter Nichtigkeit verfallen; denn auch von ihm gehen Wege aus, die es in

stetiger Verknüpfung an das Höhere und Intelligible anschließen. —

Dem Grundriß dieser Metaphysik folgt die mittelalterliche Naturlehre. Das astronomisch-physikalische System verfolgt das Ganze der Bewegungen, wie sie von dem ersten „unbewegten Beweger" ausgehen, und wie sie sich von ihm, gemäß der Ordnung der himmlischen Sphären, in die niedere sublunare Welt fortsetzen. Die göttliche Urkraft teilt sich zunächst dem „Primum mobile", der äußersten beweglichen Sphäre des Alls und von diesem der Sphäre der Fixsterne mit. Weil diese beiden Sphären dem Urbild am nächsten stehen, so vollzieht sich auch ihr Umschwung in der vollkommensten Form: in der Form der reinen, in sich zurückkehrenden Kreisbahn. Von hier steigen wir in immer tiefer liegenden konzentrischen Kreisen hinab bis zur Welt des Irdischen, die, durch die Bewegung in der „endlosen" geraden Linie bezeichnet, auch in ihrem Wandel und ihrer Veränderlichkeit keine Grenzen hat. Dazwischen liegt die Planetenwelt als ein Mittleres, das an beiden teilhat und deren geometrische Bahnformen demgemäß eine Mischung aus Gradlinigem und Krummlinigem bilden. Aller Bestand des Niederen und alle belebende Kraft fließt ihm auch hier aus dem höheren Kreise zu, mit dem es sich zunächst berührt. So finden wir hier in unmittelbarer sinnlich-poetischer Darstellung das abstrakt-geistige Weltbild des Mittelalters wieder, wie es in wundervoller Durchdringung beider Motive Beatrice in Dantes „Paradiso" ausspricht:

„Umgrenzt vom Himmelreich des Friedens schwingt
Ein Körper sich, in dessen Kraft und Walten
Das Sein all dessen ruht, was er umschlingt.

Der nächste Himmel reich an Bildgestalten
Verteilt dies Sein an Wesen zahllos viel,
Von ihm verschieden und in ihm enthalten.

Die andren Kreis' in mannigfalt'gem Spiel
Lenken die Kräfte, die in ihnen leben,
Zu ihrem Samen und zu ihrem Ziel.

Dies sind die Weltorgane, und sie weben,
Wie du nun siehst, daß sie von Grad zu Grad
Empfahn von oben und nach unten geben.

Beachte wohl den Weg, den ich betrat,
Zur Wahrheit, die dein Herz begehrt zu sehen,
Damit du selbst hernach erkennst den Pfad.

Der heil'gen Kreise Kraft und Gang und Drehen
(Wie aus dem Schmied des Hammers Kunst entsteht)
Muß aus den seligen Bewegern wehen.

Der Himmel, den ihr schön von Lichtern seht,
Strahlt nur das Bild des tiefen Geistes wider
Und wird zum Siegel dessen, der ihn dreht.

Und wie die Seele, die zum Staube nieder
Gestiegen ist, vielfältige Kräft' erweist
Durch angepaßte und verschiedne Glieder:

Also entfaltet sich des Lenkers Geist
Vervielfacht durch die Stern' in stetem Geben,
Indes er selbst auf seiner Einheit kreist."

Nun aber dringen in die Vollendung und Ruhe dieses Weltbildes mit den ersten Anfängen des modernen Denkens von allen Seiten her auflösende und zerstörende Kräfte ein. Seit der Tat des Kopernikus hat diese Welt keinen festen

Mittelpunkt mehr. Sich selbst und ihren eigenen Kräften überlassen schwebt sie im unendlichen Raume; — nicht mehr durch ein System leitender und wegweisender Intelligenzen in ihrer Ordnung erhalten und nicht mehr durch eine festgefügte geometrische Gestalt und Grenze umschlossen. Ein neues ethisches und gedankliches Pathos, ein neuer Begriff der Vollkommenheit selbst ist damit gewonnen. Giordano Bruno preist Kopernikus als den Befreier der Menschheit, weil er den Geist wie aus Kerkermauern erlöst und ihm zuerst den Weg in die unermeßliche Weite des Alls gezeigt habe. Aber der Affekt, der hier waltet, wird erst wahrhaft wirksam, indem er sich, in der Lehre Keplers, zur Klarheit des Gedankens und zur Sicherheit des exakten Wissens durchringt. Auch für Kepler ist die Welt Einheit — aber nicht kraft ihrer geometrischen Form, sondern kraft der Harmonie ihrer bildenden Kräfte. Weil diese Kräfte ein in sich gesetzlich Bestimmtes sind — darum können sie ins Unendliche hinauswirken, ohne daß damit der Zusammenhang der Welt für den Gedanken verlorengeht. Denn dieser Zusammenhang wird jetzt für den Geist durch ein anderes Mittel des Denkens verbürgt: an die Stelle der Geschlossenheit der geometrischen Figur des Weltalls und der Planetenbahnen ist die mathematische Funktion der Bewegung getreten, wie Kepler sie in seinen drei Gesetzen ausspricht und beweist. Diese Funktion leistet das, was zuvor unmöglich erschien: sie vermag das Unendliche zu einem Ganzen zusammenzufassen und umzudenken. Die gesamte theoretische Bestimmung des Seins hat damit eine andere Form angenommen. Sie beruht nicht mehr darauf, daß wir zur Grenze dieses Seins im Raume und zu seinem Ursprung in der Zeit zurückzudringen hoffen — sondern daß wir die Totalität seiner Kräfte, die ihrem Inhalt nach

unbegrenzt ist, als dynamische Einheit begreifen; als ein Ganzes, das durch innere Prinzipien und Regeln gebunden ist, über die es nicht hinwegschreitet. Die „Harmonie der Welt", wie sie sich in Keplers philosophischem Hauptwerk darstellt, geht vom Sein in die Bedingungen und Verhältnisse des Werdens zurück und sucht in diesen, als sicheren Bestimmungsgründen, mittelbar die Grenze für den Umkreis der Seinsgestaltungen zu gewinnen. Die vollkommenen Kreisbahnen der Planetenbewegungen, an denen noch Kopernikus festhielt, werden aufgehoben; aber der Gedanke erträgt die Ungleichförmigkeit der Bahnen und Bewegungen, weil er in sich ein neues konstantes Maß des Ungleichförmigen gefunden hat. —

Und in Übereinstimmung mit dieser Umgestaltung des theoretischen Weltbildes steht nun die Umbildung, die sich seit der Reformation immer entschiedener und bewußter in der allgemeinen Lebensordnung vollzieht. Auch der politisch-kirchliche Kosmos des Mittelalters ruhte auf der Grundüberzeugung, daß dasjenige, was den geistigen Sinn und die geistige Substanz des Lebens ausmacht, von oben her gegeben und auf die unteren Stufen des Seins durch eine feste Folge von Zwischenstufen übertragen werde. Die staatliche und soziale Ordnung des Feudalsystems, die kirchliche Ordnung der Hierarchie umfängt den Einzelnen und weist ihm ein für allemal seinen Platz an. In dieser Beschränkung ruht die Sicherheit seines Daseins und die Möglichkeit seines Zusammenhangs mit dem Ganzen. Das Individuum vermag aus dieser Gliederung im Grunde ebensowenig herauszutreten, wie die Erde oder sonst ein Weltkörper den ihm bestimmten Platz im Universum gegen einen anderen vertauschen kann. Sein Zweck ist ihm durch feste Normen vorgezeichnet; indem es ihn innerhalb dieses

Umkreises verfolgt, erfüllt und vollendet es zugleich das einheitliche Telos des Alls. So erhält die Persönlichkeit ihre feste Form durch die Begrenzung, die sie von außen her vermöge der Geltung des gegebenen kirchlichen Dogmas und der gegebenen sozialen Bindungen erfährt: diese Geltung aufheben, hieße sie selbst in das Chaos zurückwerfen. Aber dieses Chaos scheint nun in der Tat mit den Grundideen der religiösen Reformation über die moderne Welt hineinzubrechen. Indem Luther das gesamte System der mittelalterlichen Glaubenslehre, das System der religiösen Vermittlungen durch festbestimmte, objektiv-mitteilbare Heilsgüter aufhebt, hat er damit den Einzelnen vor eine neue ungeheure Aufgabe gestellt. In ihm selbst soll sich nunmehr ohne jeden dinglich fixierbaren Beistand der Zusammenschluß mit dem Unendlichen vollziehen. Dieser Gedanke eines schlechthin selbständigen, unvertauschbaren Grundaktes ist es, der ein wesentliches Moment in Luthers Begriff des „Glaubens" ausmacht. „Denn wer kann Gottes Verheißung, die jedes einzelnen Glauben insonderheit erfordert, für einen andern empfangen und ihm zuwenden?... Dieser Satz stehe also unüberwindlich fest: wo göttliche Verheißung ist, da steht jeder Einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft geben und seine Last tragen." Aus der Kraft dieser Isolierung quillt erst der neue Sinn und der neue Wert der „Person". Alle Arbeit, die sonst die Kirche als objektive Gemeinschaft, oder die die Tratition für den Einzelnen stellvertretend geleistet hatte, ist jetzt, in dem Radikalismus einer neuen Frage, aufgehoben. Zur Welt und zu ihren Ordnungen, zum staatlichen und sozialen Leben besitzt das Individuum nur dasjenige Verhältnis, das es sich selbst, aus dem Prinzip seiner religiösen Gewißheit heraus, gibt. Es ist,

freilich kein ursprünglicher und autonomer Akt der Selbstbestimmung, sondern eine transzendente Gnadenwirkung, in welchem ihm diese Gewißheit zuteil wird; aber nachdem sie einmal gewonnen, gilt es nun, von diesem Punkte aus den Gehalt und die gesamte Organisation des geistigen Seins selbständig aufzubauen. Indem im Hinblick auf das Absolute der Wille sich gebunden fühlt, erringt er eben damit die Freiheit gegen alles empirisch Wirkliche: gegen den Zwang der äußeren Dinge und der äußeren Autoritäten. Die Bedingtheit durch Gott erweist sich als die Unbedingtheit gegenüber den endlichen Dingen und den wechselnden Antrieben, die aus ihnen hervorgehen. Beide Momente vereint geben erst das charakteristische Ganze von Luthers Freiheitsbegriff, wie er sich in der reinen und ursprünglichen Fassung der ersten reformatorischen Schriften ausspricht.

Vom Standpunkt der rein geschichtlichen Betrachtung scheint freilich gerade an diesem Punkte jede feste Abgrenzung zwischen dem „mittelalterlichen" und dem „neuzeitlich-reformatorischen" Geiste hinfällig zu werden: denn eben hier besteht zwischen Luther und dem religiösen Individualismus des Mittelalters, wie er sich insbesondere in der Mystik ausprägt, der nächste Zusammenhang. Aber es zeigt sich auf der anderen Seite, daß der Begriff, in dem sich dieser Zusammenhang vor allem darstellt, zugleich auch die entscheidende Differenz in sich birgt. Die Erhebung des „Selbst" über die „Dinge" ist das Ziel und der Sinn auch aller mystischen Kontemplation: „wan man denne der ding lôs wirt, — so heißt es in der ‚Deutschen Theologie' — das ist das beste, volkomenste, lûterste und edelste bekentnis, das in dem Menschen immer gesîn mag und ouch die aller edelste und lûterste liebe, wille und begêrung". Was hier als

der Gegensatz von „Ich“ und „Welt“, von „Person“ und „Ding“ erscheint, das kehrt bei Luther in seinem Grundgegensatz von „Glauben“ und „Werk“ wieder. Und hier tritt die entscheidende neue Tendenz bisweilen fast in abstrakter Reinheit zutage. Das Werk wird abgewiesen, weil und sofern es uns den eigentlichen Werkmeister verdunkelt. „Die Werke sind tote Dinge, können Gott nicht ehren, noch loben, wiewohl sie geschehen können und sich thun lassen Gott zu Ehren und Lob. Aber wir suchen hier den, der nicht gethan wird, wie die Werke, sondern den Selbstthäter und Werkmeister, der Gott ehrt und die Werke thut. Das ist niemand denn der Glaube des Herzens.“ So richtet sich Luthers Widerspruch gegen das getane Werk, gegen das „opus operatum“ weil er zu dem echten Prinzip alles Tuns in der freien Innerlichkeit des Geistes vorzudringen strebt. Das Werk gewinnt erst dadurch seinen relativen Sinn und Wert, daß es der Ausdruck für ein Anderes und Tieferes wird, das hinter ihm steht und das seiner Grundbedeutung nach niemals im bloß objektiven Resultat des „Getanen“ verharrt und aufgeht. Der Weg führt nicht von der Peripherie zum Zentrum, sondern vom Zentrum zur Peripherie. „Kein Werk macht einen Meister, darnach das Werk ist, sondern wie der Meister ist, darnach ist sein Werk auch ... Also wer da will gute Werke tun, muß nicht mit den Werken anheben, sondern an der Person, die die Werke tun soll.“ In dieser Scheidung der dinglichen und der persönlichen Sphäre ist somit die Beziehung zwischen beiden nicht abgebrochen: die Loslösung von allem objektiven Sein hält zugleich den Weg offen, auf welchem wir in der Energie des persönlichen Tuns wieder zu ihm zurückkehren und uns ihm verbinden können. Und dieses Moment ist es nun, in welchem sich Luther von

der Mystik innerlich trennt. Die Mystik hebt mit der Abhängigkeit von den objektiven Dingen zugleich jedes Prinzip der objektiven Gestaltung auf: das „Ich“, das sie sucht, ist ein rein gestaltloses, das alle endlichen Maße und Grenzen von sich abgestreift hat. Es wird um so reiner gefaßt, je mehr es in ausschließlich negativem Sinne bestimmt wird. Wie Gott außerhalb aller Gegensätze steht, weil er der Quell aller Gegensätze ist, wie er, nach dem Worte Eckharts, ein reines „Nicht“ ist, so ist auch die reine Urform des Ich zugleich reine Unform. Mit der Besonderheit der Einzeldinge hat der Geist zugleich auch alle Besonderheit in sich selbst, alle spezifische Beschaffenheit seiner eigenen Akte überwunden. „Über alle Weise, Bilde und Formen“, über alle Kräfte soll er sich verlieren und „entbilden“.[1] Je tiefer sich somit das Ich seinem reinen Wesen nach begreift, um so mehr ist ihm auch alle Mannigfaltigkeit der Objekte und seiner eigenen Bestimmungen verschwunden. Luthers Freiheits- und Persönlichkeitsbegriff hält im Unterschied hierzu nicht das bloße Prinzip der Weltverneinung, sondern in ihm und kraft desselben das Prinzip der Weltgestaltung fest. Mit dem Eigenwert der besonderen Werke ist hier nicht der Wert des Wirkens selbst vernichtet: denn eben darum wird das einzelne Werk als religiöser und sittlicher Maßstab abgewiesen, weil in ihm der „Werkmeister“, weil die ursprüngliche Richtung der Gesinnung und des Willens, aus der alles Tun quillt, niemals rein und vollständig zur Erscheinung gelangt. Das „Werk“, das rein material, als bloßes Resultat betrachtet, auch von einem anderen stellvertretend vollzogen werden könnte, ist in die „Tat“ übergegangen, in der der Täter

[1] Vgl. Tauler, Predigten 131; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Lpz. 1874 ff.; Bd. III, 209 ff.

selbst als ein unverlierbar Eigenes und Selbständiges gegenwärtig ist.

So wird die Mannigfaltigkeit der Welt zurückgewonnen: nicht als eine Mannigfaltigkeit von Dingen, sondern als die lebendige Mannigfaltigkeit konkret-sittlicher Aufgaben. Das Ganze der sittlichen Welt gliedert sich in die Verschiedenheit besonderer Stände, d. h. besonderer Berufe und „Ämter"; aber jedes von diesen Ämtern besitzt, wenn es in reiner Hingabe geübt wird, in sich selbst und ohne Beziehung auf einen äußerlichen Zweck seine religiöse Beglaubigung. „Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk und sind doch alle gleich gewählte Priester und Bischöfe." Erst in diesem Zuge des Lutherschen Glaubensbegriffs wird die Abgrenzung gegen die Mystik vollendet. Auch die Mystik verharrt nicht in der bloßen Kontemplation, sondern sie hat eine praktische Tendenz, in der sie sich der Welt wieder zu verbinden sucht. So mündet, insbesondere bei Eckhart und Tauler, das Ideal des Schauens zuletzt überall in das Ideal des Tuns und Wirkens ein. „Gott meinet in der Einigkeit der Schauung die Fruchtbarkeit der Wirkung, denn in der Schauung dienst du allein dir selber, aber in den tugendlichen Werken dienest du der Menge." Die „Schaulichkeit" bricht heraus und leitet in die „Wirklichkeit", wie die Wirklichkeit in die Schaulichkeit leitet.[1] Dennoch wird, auch in dieser Stellung der Mystik, keine völlige und reine Korrelation der beiden Grundmomente erreicht. Statt der Einheit der Gegensätze, nach welcher die Mystik strebt, bleibt zuletzt lediglich ein bloßes Hin- und Hergehen zwischen ihnen übrig. Die Form des mystischen

[1] Meister Eckhart (ed. Pfeiffer; Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. II, Lpz. 1857) S. 18; vgl. Tauler, Pred. 63.

Lebens wechselt zwischen der Schau des Göttlichen und der Hingabe an das Irdische, zu der der Mystiker sich, getrieben durch die unmittelbaren sozialen Pflichten, in freiwilliger Entäußerung entschließt. Zwei Augen hat die menschliche Seele: das eine ist Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit; aber diese zwei Augen mögen nicht gleich miteinander ihre Werke ausüben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke Auge aller seiner Werke begeben und muß sich gleich halten, als ob es tot sei.[1] Durch diese Doppelheit in der Lebensstellung des Mystikers wird auch sein ethisches Ideal mit einem eigentümlichen Zwiespalt behaftet. Denn er selbst bleibt in seiner sozialen Arbeit zwar von der Bindung an die empirischen Objekte und Bedürfnisse frei, aber er hält den anderen im Grunde in jener Sphäre fest, die er für sich selber verneint. Indem er, wie es sich in der Gestalt des Bettelmönchs darstellt, die Forderung der „Askese" lediglich auf sich selbst erstreckt, scheint er, rein physisch betrachtet, ausschließlich der Gebende, nicht der Empfangende zu sein; aber im ideellen Sinne erfährt dies Verhältnis eine merkwürdige Umkehrung. Die religiöse Pflicht, die er einseitig übernimmt, begründet auch einen einseitigen religiösen Vorrang, der sich konkret darin äußert, daß die Darstellung des religiös-sittlichen Ideals in seiner vollen Reinheit und Strenge einem besonderen Stande vorbehalten bleibt. Der Mystiker läßt sich somit in seiner sozialen Wirksamkeit zwar zur „Welt" und zu dem Menschen, der in ihr steht, herab, aber er hebt beides nicht zu sich empor. Dieser Trennung gegenüber sucht das protestantische Prinzip von Anfang an nach einer neuen Form der Vereinigung und

[1] Theologia deutsch, Kap. 7, ed. Pfeiffer, S. 13.

Wechselbeziehung. Wenn in der Mystik der Dienst am „Selbst“ und der Dienst an der „Menge“ miteinander abwechselten, so schwebt hier der Gedanke und die Forderung vor, daß beides in ein und derselben einheitlichen Weise des Wirkens sich verwirklichen müsse. Aus dem religiösen Freiheitsprinzip geht jetzt das Prinzip der religiösen Gleichheit hervor. Diese Gleichheit betrifft nicht den Stoff des Tuns, sondern das Moment, worin seine geistige Bedeutung und Begründung liegt. Die Vollkommenheit, die dem Weltleben eignet, drückt sich daher nicht mehr in einer einzelnen Besonderheit, sondern in der Totalität seiner verschiedenen Richtungen aus, deren jede der Erhebung in die geistig-religiöse Sphäre gleich bedürftig und gleich fähig ist. Dadurch erst vermag die neue Grundanschauung sich in die ganze Breite des weltlichen Lebens zu entfalten: eben weil sie keinen bestimmten Teil von ihm mehr vorzugsweise oder ausschließlich in Anspruch nimmt, vermag sie alle Teile zu durchdringen und zu einer neuen Einheit umzugestalten. Zwischen den verschiedenen Ständen und Individuen sind nunmehr Wirkung und Gegenwirkung gleichmäßig verteilt. Jedes von ihnen empfängt, indem es zugleich gibt, und in dieser Wechselbestimmung konstituiert sich das Leben des Ganzen, sofern es religiös und ethisch gegründet ist. Wiederum stellt sich hier zwischen der subjektiven und der objektiven Sphäre, zwischen Personwelt und Dingwelt, die charakteristische Doppelbeziehung her. Auf die Tätigkeit am Objekt hingewiesen, verharrt das Ich dennoch nicht in der Bindung an ein bestimmtes Einzelobjekt. Gerade in der Ungleichheit der Aufgaben und der Bedingungen, die für die Arbeit der einzelnen gelten, tritt nun die Gleichheit jenes Wertes heraus, der dem Tun als solchem und als reinem Ausdruck der inneren

Gesinnung eignet. Die tätige Hingabe an die Wirklichkeit empfängt ihre Rechtfertigung nicht aus dem besonderen Objektkreis, dem sie sich zuwendet, sondern gibt umgekehrt, aus dem Mittelpunkt der Persönlichkeit heraus, diesem Kreise erst seine Bedeutung und seine religiöse Sanktion.

Und hier ist wiederum ein Punkt erreicht, an dem, bei allem inhaltlichen Gegensatz zwischen der modernen theoretischen und der modernen religiösen Ansicht, ein gemeinsamer Grundzug zwischen beiden sichtbar wird. Die Naturwissenschaft der neueren Zeit und die rationale Theorie, die sich auf ihr aufbaut, ist von der Voraussetzung durchdrungen, daß die Erfahrung selbst ein System von Gesetzen, daß somit der Kosmos des Seins ein Kosmos von Gedanken ist. Die „Wirklichkeit" ist kein zusammenhangsloser Komplex von Einzelheiten, sondern ein Ganzes, dessen Struktur sich in allgemeinen Prinzipien aussprechen läßt, von denen aus in fortschreitender Bestimmung die Besonderheit des Daseins und der Einzelobjekte festgestellt wird. Eben darin beweist und bewährt sich erst die Theorie, daß sie, ohne im Besondern aufzugehen, dies Besondere mehr und mehr mit ihren Grundsätzen durchdringt, — daß sie dasjenige, was in der Erfahrung zunächst als ein bloßes Beisammen von Einzeleindrücken erscheint, in einen genetischen Zusammenhang von Begriffen und damit in eine feste Ordnung exakt erkannter „Tatsachen" umbildet. Es ist ein völlig anders gerichtetes Interesse, von welchem die religiöse Weltansicht geleitet wird; aber dennoch besteht in der allgemeinen Form der Aufgabe auf beiden Seiten eine bestimmte Entsprechung. Die Leistung, die in der theoretischen Betrachtungsweise von der Energie des Gedankens gefordert wird, soll hier in einem anderen Zu-

sammenhang und auf einer anderen Stufe von Problemen, durch die Energie des Gefühls und des „Glaubens" vollzogen werden. Von diesem einheitlichen Mittelpunkt aus soll ein fortschreitender Aufbau der geistigen Wirklichkeit erreicht werden, in welchem die großen objektiven Ordnungen, wie Staat und Recht, Wissenschaft und Sittlichkeit erst ihre bestimmte Stelle und durch sie ihre Rechtfertigung erhalten. Freilich werden hierbei alle diese Ordnungen nicht in reiner Selbständigkeit erfaßt und aus ihren eigentümlichen „Gründen" erkannt, sondern sie entlehnen ihren Wert der Gewißheit des religiösen Prinzips, durch welches diese gesamte Ableitung beherrscht wird. Daher liegt in dem, was die Kraft dieser Ableitung ausmacht, zugleich auch die innere Schranke, über die sie nicht hinausgehen kann. In den verschiedenen Gestaltungen, die der Gedanke der Reformation bei ihren ersten Begründern erhalten hat, tritt auch dieses Grundverhältnis nach seinen verschiedenen Seiten heraus. Man kann versuchen unter diesem Gesichtspunkt etwa den allgemeinsten Gegensatz zu bezeichnen, der zwischen Luther und Zwingli besteht. Hinter allen dogmatischen Differenzen Luthers und Zwinglis, wie sie im Abendmahlsstreit hervortreten, steht die grundlegende Differenz, die schon in ihrer Fassung des religiösen Problems selbst gegründet ist. Luthers religiöse Stellung wurzelt im individuellen Erlebnis; Zwinglis Stellung in der Anschauung der Gemeinde als eines politisch-religiösen Ganzen. Wenn bei jenem alles auf dem ursprünglichen Verhältnis beruht, in das sich die Einzelseele im Akt des „Glaubens", zu Gott versetzt — so richtet dieser die religiöse Grundforderung gleichsam auf ein allgemeineres Subjekt, indem er die Gedanken der religiösen und der politisch-sozialen Reform in eins faßt. Kirche und Staat

sollen wieder zu ihrer natürlichen Einfachheit und Reinheit hingeleitet, sollen in ihren sittlichen „Urstand" zurückversetzt werden. Die Grundform der „Gemeinde" ist daher für Zwingli ein Gegebenes, das schon seinen ersten Anfang und Ansatz bestimmt, während sie für Luther ein Gesuchtes ist, das von der Heilserfahrung der Individuen aus erst mittelbar zu gewinnen und zu begründen ist. Dieser Unterschied, der im religiösen Affekt beider wurzelt, breitet sich über das Ganze ihrer theoretisch-religiösen Betrachtungsweise aus. Wie Zwingli von einer geprägten sittlichen Form ausgeht, so ist es nun allenthalben diese Formbestimmtheit, die ihm in Natur und Geschichte sichtbar wird. Er steht dem Gedankenkreise der Platonischen Akademie in Florenz, dem Kreise Ficins und Picos von Mirandola nahe, der die Welt als einen zusammenhängenden physischen und teleologischen Kosmos zu begreifen sucht. Ein einheitliches göttliches Urbild ist in ihr in eine Fülle von Gestaltungen zerlegt, in deren jeder sich das ursprüngliche göttliche Leben auswirkt. Nichts Lebendiges und Tätiges steht außerhalb dieses Grundplans der „Vorsehung". Auch das Geschick der großen Heiden ist in ihn aufgenommen; auch Platon, Seneca und Pindar haben aus dem göttlichen Born getrunken. In der Harmonie dieser Grundanschauung haben die schroffen Kontraste, die in Luthers Natur und in Luthers Aufgabe lagen, keine Stelle. Im Fortgang des theologischen Streites erscheint daher Zwingli fast durchweg als die maßvollere, gedanklich freiere Natur, während Luther immer bestimmter und herrischer die unbedingte Autorität des göttlichen „Wortes" und feststehender dogmatischer Glaubensartikel aufrichtet. Geschichtlich betrachtet, ist jedoch selbst dieser Dogmatismus nur die negative Kehrseite seines religiösen Individualismus. Gerade weil

er in der Auflösung radikaler als Zwingli verfahren war, bedurfte Luther nunmehr einer festeren äußerlichen Bindung. Denn er hatte noch zu leisten, was Zwingli bereits vorweggenommen hatte: der Keim, von dem Zwingli beim Aufbau seiner Weltansicht ausging, war ein schon gestaltetes Ganzes, während er für Luther die noch gestaltlose Urkraft seines religiösen Grunderlebnisses war. Der Weg, der aus dieser Subjektivität zu objektiven Normen des Wissens und des Gemeinschaftslebens führen sollte, mußte erst gebahnt werden. Je tiefer die Größe dieser Aufgabe Luther in seiner fortschreitenden Entwicklung zum Bewußtsein kam, um so mehr verlangte er, gegenüber den Spiritualisten und „Schwarmgeistern", nach dem festen objektiven Maßstab des Bibelwortes: „Wenn das Wort sollte Sünde oder unrecht sein, wonach wollte oder könnte sich das Leben richten? Wenn die Bleischnur oder Winkeleisen falsch oder krumm wollte sein, was wollte oder könnte der Meister darnach arbeiten?"

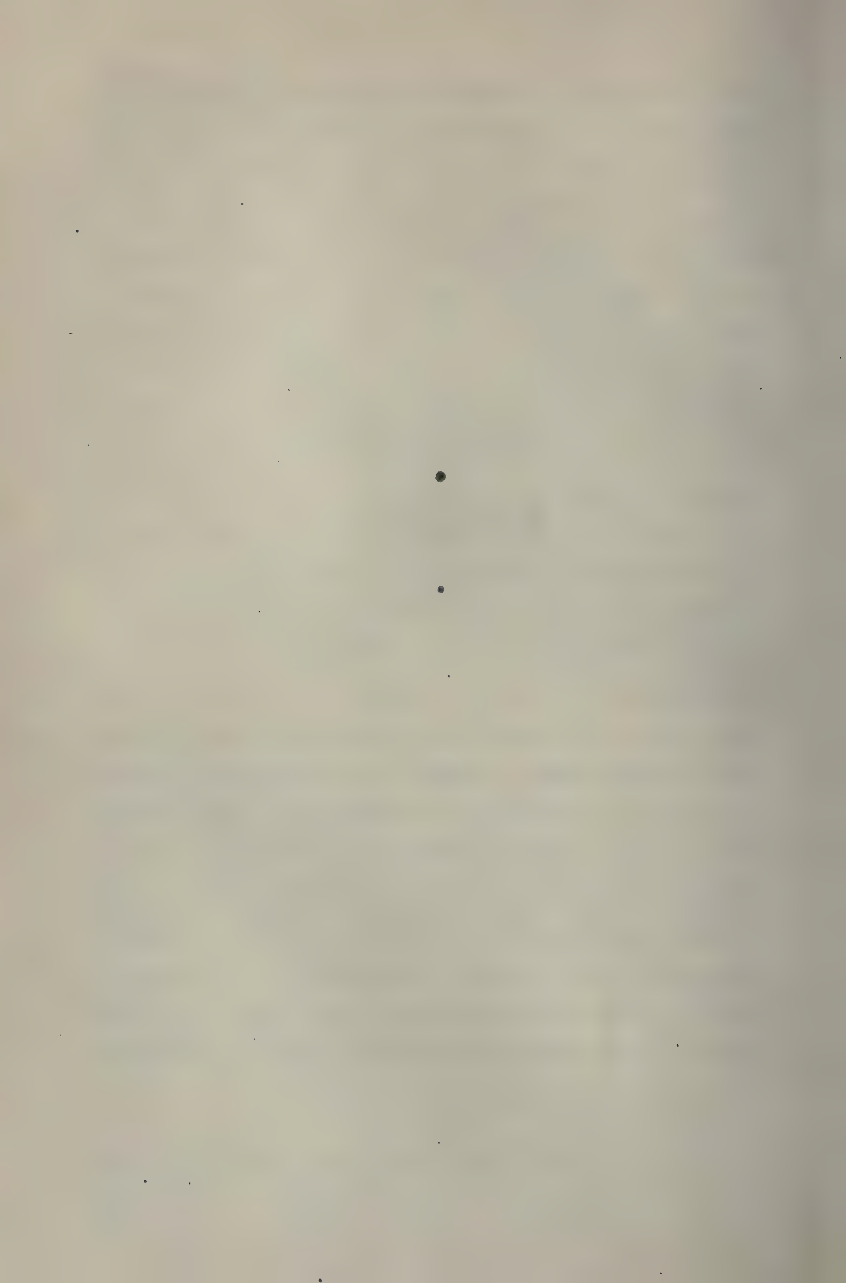
In dieser objektiven Ergänzung, die er für sein religiöses Gewißheitsprinzip sucht, hat er freilich ein wesentliches Moment, auf dem die eigentliche revolutionierende Kraft dieses Prinzips ruht, preisgegeben. Denn die „Freiheit" der Seele, die er verkündet hatte, bedeutete ihr Erhobensein über die Dingwelt, — sei es, daß diese als physische oder als geschichtliche Welt verstanden wird; jetzt aber wird ein Teil dieser Dingwelt selbst — denn was anders könnte auch die heiligste geschichtlich überlieferte und durch Tradition beglaubigte Urkunde bedeuten?—aus allen ihren empirischen Bedingungen herausgelöst und zu absolut verbindlicher Geltung erhoben. Was der Zwiespalt, der sich hieraus ergibt, für Luther selbst bedeutet und wie er seine gesamte innere Entwicklung bestimmt,

soll hier nicht näher dargestellt werden. Im Grunde jedoch weist auch hier die individuelle Problematik von Luthers Leben und Wirken auf eine allgemeine Problematik zurück, die im Fortgang der modernen Geistesgeschichte immer deutlicher heraustritt. Nachdem die Bindung, die das Mittelalter in seinem autoritativen Lehr- und Lebenssystem besessen hatte, einmal aufgelöst war, galt es, sie aus dem Grunde des Freiheitsbegriffs selbst, in einem neuen Sinne wiederherzustellen. Aber diese Aufgabe weist in ihrer Gesamtheit über die Grenzen des religiösen Prinzips und der religiösen Fragestellung überhaupt hinaus. Zu ihrer Lösung war erfordert, daß die einzelnen Grundrichtungen, auf deren Zusammenwirken die moderne geistige Kultur beruht, sich zuvor in ihrer Selbständigkeit erfaßt und in ihrem eigentümlichen Gesetz begriffen und konstituiert hatten. Es genügte nicht, daß die objektiv geistigen „Formen" — wie Gesellschaft und Staat, Wissenschaft und Recht — nur überhaupt auf einen neuen Rechtsgrund gestellt wurden, solange dieser nicht ihnen selbst eigentümlich zugehörte, sondern auf ein Prinzip hinwies, das ihnen gegenüber doch als ein äußeres und heteronomes erschien. Dem Mittelalter stellt sich der geistige Kosmos im wesentlichen unter dem Bilde einer hierarchischen Gliederung geistiger Substanzen dar, die sich gemäß einer festen Rangordnung des Seins einander über- und unterordnen: — für die moderne Ansicht entsteht er als ein Ganzes selbständiger geistiger Energien, die nicht aufeinander zurückführbar, aber wechselseitig aufeinander bezogen sind. An die Stelle einer extensiven Mannigfaltigkeit von Seinsstufen, die nach Graden abnehmender Vollkommenheit geordnet sind, ist hier die Anschauung einer intensiven Mannigfaltigkeit gestaltender Funktionen getreten, die sich miteinander zu

einem Gesamtsystem von Betätigungen verknüpfen. Die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens stehen jetzt nicht mehr in einem derartigen Verhältnis inhaltlicher Ergänzung, daß sie ihre Geltung auf verschiedene Bezirke des Seins verteilen: sondern jede von ihnen nimmt das Ganze der Wirklichkeit für sich in Anspruch, indem sie sich jedoch in qualitativ-eigentümlicher Weise auf dieses Ganze bezieht. Ihre Verschiedenheit besteht nicht in dem Objekt, auf das sie Anwendung finden, sondern in dem Prinzip, das in ihnen wirksam ist. Die Vorbedingung für die Herstellung dieses Zusammenhangs aber war, daß jede der schöpferischen geistigen Energien zuvor in sich das Bewußtsein ihres Grundgesetzes fand. Die Autonomie innerhalb der Einzelgebiete mußte errungen sein, ehe ihr neuer geistiger Zusammenhang sich knüpfen und wahrhaft begründen konnte. Renaissance und Reformation haben diese Frage vorbereitet, aber sie vermochten sie nicht zu einer wahrhaft universellen Lösung zu bringen. Denn gleichviel, ob man hier von der Energie des religiösen oder des theoretischen Bewußtseins, von einem neuen „Erkenntnisprinzip" oder einem neuen „Glaubensprinzip" ausging, so galt doch dies Prinzip immer als die beherrschende Grundmacht, der alle anderen Gebiete sich gleichmäßig unterordnen mußten. Die Aufgabe der künftigen geistesgeschichtlichen Entwicklung war es, durch eine tiefere und allgemeinere Fassung des Freiheitsbegriffs auch diese letzte Form einer einseitigen Bindung aufzulösen; — in den Kämpfen, die um dieses Ziel geführt werden, ist auch das deutsche Geistesleben erst zu seiner wahrhaften Einheit und zu seiner inneren Reife gelangt.

Erstes Kapitel

Leibniz



1.

In jenen ersten verheißungsvollen Jahren der Reformation, die durch Luthers Schriften „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ und „An den christlichen Adel deutscher Nation“ bezeichnet sind, schien auch der deutschen Wissenschaft ein neues Leben zu erblühen. Die religiöse und die humanistische Bewegung wirkten vereint für das gleiche Ziel einer neuen Weltansicht, die der Methodik der Scholastik ein für allemal entwachsen sein sollte. In diesem Sinne wurde das Werk Luthers von den Besten der Nation verstanden und verkündet. „O Jahrhundert“ — rief Hutten aus —, „die Studien blühen, die Geister erwachen: es ist eine Lust zu leben!“ Aber je weiter die religiöse Bewegung fortschritt und je mehr sie das Bedürfnis empfand, sich gegen allen Zweifel und allen innern Zwiespalt in einem festen Lehrgebäude zu sichern: um so schärfer trat wiederum der alte ungeschlichtete Konflikt zwischen „Glauben“ und „Vernunft“ heraus. Und in diesem Kampfe konnte auf die gewaltige und kunstreiche Arbeit, die die Scholastik in der Disziplinierung der menschlichen Vernunft geleistet hatte, nicht verzichtet werden. Melanchthons theologisches System unterscheidet sich daher nur noch dem Inhalt, nicht aber dem Wesen und Charakter der Methode nach von den Lehren, die er bekämpft. Die Wissenschaft wird zur Darstellung und Erläuterung der fertigen religiösen Wahrheit genutzt und geduldet; aber sie ist nach dem

Grunde ihrer geistigen Selbständigkeit nirgends begriffen. Zwar waltet ein ehrliches Bestreben, ihre Ergebnisse dem gesamten Umfang nach zu überschauen und dem theologischen System einzugliedern; aber von dem belebenden und gestaltenden Prinzip, aus dem sie quellen, ist nichts zurückgeblieben. In der Naturlehre werden die Hauptsätze der Aristotelischen Physik ungeprüft hingenommen und mit neuen „Erfahrungen", die wahllos aus vereinzelten unmethodischen Beobachtungen, aus Überlieferungen der Alten und aus phantastischen Erzählungen zusammengerafft sind, zu stützen gesucht; in der Geisteswissenschaft kommt es, soweit neben der Berufung auf die göttliche Autorität der Bibel eine eigene Grundlegung noch verstattet bleibt, über die ersten Anfänge eines „natürlichen Rechts" und einer „natürlichen Sittlichkeit" nicht hinaus. Melanchthons Lehrbuch der Physik versucht den von allen Seiten zuströmenden neuen Stoff des Wissens zu umspannen und zu beherrschen; aber es fehlt ihr jedes Verständnis für jene neue Form, die sich in den modernen Begriffen der Naturursächlichkeit und des Naturgesetzes ausdrückt. Noch vor ihrer eigentlichen Entdeckung und Durchbildung bei Kopernikus, Galilei und Kepler waren diese Begriffe durch die italienische Renaissance vorahnend bestimmt worden: in Pico von Mirandolas Schrift gegen die Astrologie findet sich zum ersten Male die scharfe Grenzscheidung zwischen der „symbolischen" Naturansicht des Mittelalters und den Aufgaben der neuen empirisch-kausalen Betrachtungs- und Forschungsweise. Eben diese Schrift aber ist es, der Melanchthon entgegentritt. Immer wieder versucht er, selbst gegen die Autorität Luthers, das Recht der Astrologie zu verteidigen. Und es ist keine vereinzelte persönliche Neigung, die sich hierin

ausspricht, sondern dieser Zug steht mit dem Ganzen seiner Naturanschauung im genauesten Zusammenhang. Überall greift hier das Wunder unvermittelt in den Lauf des Geschehens ein. Ein freies und zufälliges Wirken geht durch das All und vermag seine allgemeinen Gesetze an jeder Stelle zu durchbrechen. Das Universum ist der Spielball geheimnisvoller Kräfte, die von dem höchsten göttlichen Willen eingeschränkt und geleitet werden, für den menschlichen Verstand aber undurchdringlich bleiben. In Traumbildern und Ahnungen nur tut sich uns bisweilen dieser Zusammenhang auf, der das räumlich Getrennte und das zeitlich Entfernteste verbindet. Zukünftige Ereignisse drücken sich in drohenden Vorzeichen aus; zauberische Wirkungen sind es, die uns allenthalben umschweben und in unser Leben eingreifen. Die empirische Beobachtung schafft zwar ein bestimmtes Bild von dem Naturgeschehen, wie es sich allgemeinen Durchschnittsregeln gemäß vollzieht; aber immer steht hinter diesem Geschehen ein Geisterreich, das die bloße Gesetzlichkeit der Natur zu durchbrechen und in ihrer Richtung umzubiegen vermag[1].

Die Gestalt der deutschen Wissenschaft war hierdurch für lange Zeit bestimmt. Vom Humanismus hatte sich die Reformation seit Luthers Streit mit Erasmus geschieden; die Bedeutendsten des Erfurter Humanistenkreises, die an Luthers Anfängen innerlichen und persönlichen Anteil genommen, suchten schließlich enttäuscht und mutlos ihr Schicksal von dem des Protestantismus zu lösen. In der Medizin und der empirischen Naturforschung war in Paracelsus der „Lutherus medicorum" erschienen,

[1] Über Melanchthons Physik, s. Schmidt, Philipp M., Leben und ausgew. Schriften. Elberfeld 1861; Maier, M. als Philosoph; Dilthey, Das natürl. System der Geisteswiss. im 17. Jahrhundert.

der den Ruf nach Freiheit von der Tradition und Autorität in urwüchsiger Kraft und Frische wiederholte. „Wer ist dem Luther feind? Eine solche Rott ist mir auch gehaß. Ich darf mich freuen, daß mir Schälck feindt seidt: dann die Wahrheit hat keinen feind alsr die Lügner.“ „Darum daß ich allein bin, daß ich neu bin, daß ich deutsch bin, verachtet darum meine Schriften nicht[1].“ Aber dieser Trieb zum eigenen Schauen und Wissen vermochte sich gegenüber dem Schulsystem Melanchthons und seiner geschickten eklektischen Verarbeitung des überlieferten Wissensstoffes nicht dauernd zu behaupten. Nach Keplers Tode insbesondere besaß Deutschland keinen Forscher von überragender und originaler Bedeutung mehr. So ist denn auch im allgemeinen philosophischen Bewußtsein das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis erst relativ spät erfaßt und begrifflich durchdrungen worden. Aber sobald dies einmal geschah, stand damit die allgemeine Geistesbildung vor einer entscheidenden Wendung. Die Frage nach der wissenschaftlichen Methode wird nunmehr zum Mittelpunkte eines gedanklichen Systems von schlechthin universeller Weite und Fruchtbarkeit. Natur- und Geisteswissenschaft, Recht und Moral, Geschichte und Religion gewinnen jetzt einen neuen Inhalt; denn sie stehen unter dem Ideal einer neuen Logik, das sie gleichmäßig zu erfüllen und in welchem sie sich zusammenzuschließen streben. Es ist die Leibnizische Philosophie, in der sich diese neue geistige Einheit ausspricht. —

Seit den Tagen der Reformation läßt sich in allen geistigen Tendenzen, die im Aufbau der deutschen Bildung wirksam sind, ein gemeinsamer Zug beobachten. Die Kräfte,

---

[1] Vgl. Paracelsus, Das Buch Paragranum, hg. von Franz Strunz, Lpz. 1903, S. 18.

die hier tätig sind, wollen sich nicht lediglich in einem objektiven Werk bewähren und darstellen; sondern sie streben danach, über sich selbst, über ihren Ursprung und Rechtsgrund, zur Klarheit zu gelangen. Das ist die Wendung, die Luthers Rechtfertigungsgedanke im Gebiet der weltlichen Kultur erfährt. Erst in dieser Reflexion auf sich selbst gewinnen die einzelnen geistigen Energien ihre beständige Steigerung und ihre schließliche Vollendung. Alles Schaffen verläuft hier in einer doppelten Richtung: jedem Fortgang im Tun entspricht eine vertiefte Besinnung auf die Gründe des Tuns. Nirgends begnügen sich die gestaltenden Kräfte mit ihrer gleichsam naiven Wirksamkeit; sondern sie wollen in dem, was sie leisten, zugleich zur Rechenschaft vor sich selbst gelangen. In der deutschen Philosophie ist dies charakteristische Doppelverhältnis am reinsten bei Leibniz ausgeprägt. Ihm entsteht in der unablässigen Arbeit an den Einzeldisziplinen die Idee der Wissenschaft, die er als Erster in ihrer ganzen Bedeutung und Weite erfaßt und in der er den Mittelpunkt gewinnt, von dem aus sich seine Philosophie fortschreitend entfaltet.

Dies bedarf freilich einer näheren Bestimmung; denn alle bedeutenden philosophischen Systeme, die seit der Renaissance hervorgetreten sind, scheinen in gleicher Weise an der Ausbildung dieser Idee teilzuhaben. Leibniz stützt sich für den Grundgedanken seiner Methode auf Descartes, für die Prinzipien und Gesetze seiner Dynamik auf Galilei; er selbst hat es ausgesprochen, daß die Menschheit diesen beiden Männern mehr als dem gesamten Altertum verdanke. Auf Bacon und Hobbes hat er namentlich in der Zeit seiner ersten jugendlichen Entwicklung wiederholt hingewiesen und auch Spinozas

Lehre ist von ihm kritisch durchdrungen worden. Nun aber tritt ein entscheidendes Moment hinzu, kraft dessen er über alle seine Vorgänger hinauswächst. Sie alle hatten nach dem universellen Begriff des Wissens gestrebt, aber sie blieben in der konkreten Darstellung dieses Begriffs durchweg an die Schranken einer besondern „Wissenschaft“ gebunden. „Ingenii limites definire“, die Grenzen des Geistes zu bestimmen: das war die allgemeine Aufgabe, die Descartes sich gestellt hatte. Aber die Grenzen des Geistes werden ihm in der Durchführung seines Grundgedankens allmählich mit denen der Mathematik, ja mit denen bestimmter mathematischer Methoden gleichbedeutend. Seine neue Geometrie schließt alle diejenigen Kurven aus, deren analytischer Ausdruck sich nicht in einer algebraischen Gleichung bestimmten Grades geben läßt; weil innerhalb der Cartesischen Methodik kein Mittel für die exakte Messung dieser Kurven besteht, werden sie darum aus dem Gebiet der exakten Erkenntnis überhaupt verwiesen. Noch deutlicher tritt diese Verengung in der Mechanik hervor. Denn diese kann als Wissenschaft nur begründet und behauptet werden, indem ihr Gegenstand künstlich reduziert und umgebildet wird: die „Masse“ der Mechanik wird der reinen geometrischen „Ausdehnung“ gleichgesetzt. Hobbes und Spinoza schreiten über diese Auffassung hinaus; aber bei beiden sind es ersichtlich wiederum bestimmte Wissensgebiete, denen sie die Norm ihrer Philosophie entnehmen. Nach dem bewunderten Vorbild der Lehre vom Körper sucht Hobbes die Lehre vom Menschen, die Lehre vom Recht und vom Staat aufzubauen. Und Spinozas Erkenntnisideal scheint zwar in der reinen Höhe und Allgemeinheit seines Gottesbegriffs zu schweben und auf ihn, als ein „Festes und

Ewiges" sich zu beziehen; aber da die göttliche Ordnung mit der Naturordnung zusammenfällt, so ist es vielmehr das Weltbild der Mechanik und Physik, das hier die Gesamtanschauung beherrscht. Spinozas Logik, wie seine Ethik tragen die Züge des Naturalismus. Leibniz hingegen bewährt in seinem Entwurf der „Scientia generalis", der seine Philosophie von Anfang bis zum Ende begleitet, den Gedanken, der seinem System eigentümlich und wesentlich ist. Dies Allgemeine, das er sucht, soll das Besondere nicht zum Verschwinden bringen, sondern es in seiner selbständigen Bedeutung bestehen lassen und begründen. Die Einheit des Wissens fordert die Entfaltung in eine Fülle und Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Formen, deren jede einem spezifischen Gesetz untersteht. Gemäß dieser Grundansicht wird beispielsweise von Leibniz in der „geometrischen Charakteristik" ein neues Instrument der geometrischen Erkenntnis gesucht, dessen Vorzug vor der analytischen Geometrie er darin begründet sieht, daß hier nicht Zahlen und Zahlgleichungen, sondern lediglich räumliche Elemente die Grundlage bilden und somit der geometrische Gegenstand, ohne jede Reduktion, in seiner vollen Eigenart erhalten wird. Vermöge dieses Gefühls für die Individualität jeder besonderen Wissensform aber erreicht nun umgekehrt Leibniz' Idee der Wissenschaft erst ihre wahrhafte Universalität. Der Vorrang des „Mathematischen" wird behauptet; aber die Prinzipien der Metaphysik, wie selbst diejenigen der Physik können nicht in der bloßen Mathematik gefunden werden. Die „ewigen Wahrheiten" der Logik, der Moral, der Rechtslehre bilden die Grundlage und das Prototyp aller Erkenntnis; aber neben der Logik der Wahrheit gibt es eine Logik der Wahrscheinlichkeit, die gemäß besonderen Regeln das Ge-

samtgebiet der beschreibenden Naturwissenschaften, wie der geschichtlichen Wissenschaften beherrscht. Das ist es, was Leibniz von seinen Vorgängern trennt und was ihn zum Schöpfer einer neuen Epoche macht: daß die Forderung des Wissens, die er aufstellt, sich ihm in keinem einzelnen Beispiel mehr erfüllt und somit in keinem einzelnen Beispiel mehr untergeht. Sie behauptet sich, nicht in der Form eines bestimmten Inhalts, sondern in der Form eines allumfassenden geistigen Maßstabes. Aus der Allheit der besonderen Forschungsweisen und Forschungsrichtungen hebt sich der Gedanke „der" Wissenschaft heraus — als einer strengen Identität, die dennoch nirgends anders als in der Verschiedenheit heraustreten und sich selbst offenbar werden kann.

In diesem Sinne hat Leibniz den Wahrheitsbegriff, von dem er ausgeht, als die Grundlage seines Systems bezeichnet. Hier fand er, wie er selbst ausspricht, den archimedischen Punkt, von dem aus er es unternehmen konnte, das Ganze des geistigen Kosmos zu bewegen. Aber freilich ist dieser Anfang, so wie er sich zunächst darstellt, unscheinbar genug: denn er besteht lediglich in dem trivialen Grundsatz, daß jedes Urteil, wie immer es beschaffen sein mag, entweder wahr oder falsch sein müsse. Wahr nun heißt — wie weiter ausgeführt wird — ein Satz, wenn der Begriff, der sich im Prädikat ausdrückt, in dem Begriff des Subjekts enthalten ist. Dieses Verhältnis kann entweder explizit und unmittelbar hervortreten, wie es bei den rein identischen Sätzen der Fall ist, oder aber erst durch eine Reihe fortschreitender Umformungen erweislich sein. Alle Operationen des Denkens haben hierin ihr eigentliches Ziel. Sie wollen insgesamt verhüllte Identitäten durch die Einschaltung vermitteln-

der Glieder in deutlich bestimmte und gewußte verwandeln. Die Art, in der dies geschieht, tritt im Beweis jedes geometrischen Satzes hervor; aber das Verfahren selbst ist keineswegs auf die Geometrie eingeschränkt. Überall vielmehr, wo überhaupt ein »System« von Inhalten derart gegeben ist, daß ein Glied des Systems von dem andern »abhängt« und mit ihm kraft einer Regel »zusammenhängt«, muß eine spezifische Form der Ableitung möglich sein, die diesen Zusammenhang in einer ununterbrochenen lückenlosen Folge von Denkschritten ans Licht stellt. Diese Weise der Verknüpfung herzustellen, ist die allgemeine Aufgabe der Wissenschaft. Man wende nicht ein, daß das Prinzip, das hier an die Spitze gestellt wird, nur für die deduktiven Wissenschaften, nicht aber für die beobachtenden und empirischen Disziplinen seine Geltung habe. Denn keine wissenschaftliche Erkenntnis einer Tatsache begnügt sich mit der Feststellung ihres „Was", sondern geht zur Frage nach ihrem „Warum" hinaus. Die echte Analyse der Tatsachen, durch die diese selbst erst in ihrem reinen Bestand und in ihrer Vollständigkeit ans Licht gezogen werden, ist stets nur durch die Analyse der „Gründe" dieser Tatsachen zu gewinnen. Diese Analyse der Gründe aber unterscheidet sich ihrer allgemeinen Form nach nicht von der Analyse der Begriffe und Wahrheiten: denn hier wie dort waltet jenes oberste Prinzip, das Leibniz als den Satz des zureichenden Grundes ausspricht.

Von diesem Prinzip aus erhält der Satz, daß jedes Urteil wahr oder falsch sein müsse, erst seine vollkommene Bestimmung und tritt nunmehr in dem Wesentlichen seiner Bedeutung heraus. Ist irgendein Urteil gegeben — so behauptet er —, so müssen in ihm selbst bestimmte innere Merkmale und Kennzeichen enthalten sein, an denen seine

Wahrheit oder Falschheit erkennbar wird. Die gewöhnliche sinnliche Anschauung begnügt sich damit, irgendeinem bestimmten „Subjekt“ ein bestimmtes „Prädikat“, irgendeinem „Ding“ eine gewisse „Eigenschaft“ beizulegen. Die wissenschaftliche Erkenntnis aber kann hierbei nicht stehenbleiben. Sie muß fordern, daß das bloße Beieinander in ein Ineinander sich wandelt; daß das „Beisammen“ der Elemente sich bei tieferer Betrachtung als Ausdruck eines inneren Bedingungszusammenhangs erweist. Wo dieser Bedingungszusammenhang nicht sofort in der einfachen Anschauung zutage tritt, da muß ein Ganzes begrifflicher Mittelglieder gefunden werden, kraft dessen nunmehr die sachliche Verbindung zwischen den Urteilselementen kenntlich wird. Das Urteil ist als wahr begriffen, wenn dieser Prozeß zu seinem Ende gelangt ist, wenn also an Stelle der bloßen Behauptung, daß a »b ist«, die Einsicht getreten ist, wie *b* in *a* — sei es mittelbar, sei es unmittelbar — »gegründet ist«. Die radikale Forderung, die hierin enthalten ist, erstreckt sich gleich sehr auf die Welt der Begriffe und Axiome, wie auf die Welt der Dinge und Ereignisse. Für die Aussage, daß ein bestimmter Vorgang stattfindet, oder daß ein bestimmter Gegenstand existiert, muß ebenso, wie für die Geltung bestimmter rein ideeller Wahrheiten der „zureichende Grund“ sich aufzeigen lassen. Wie immer also das Wirkliche im besonderen beschaffen sein mag, so ist seine allgemeine Struktur vorweg dadurch bezeichnet, daß es durchgängig das Analogon eines reinen Vernunftzusammenhangs sein muß. Die Objekte und die Geschehnisse müssen unter sich eine Kette bilden, die der Art, in der im Schlußverfahren Untersatz und Obersatz ineinandergreifen und sich bedingen, mit vollkommener Genauigkeit entspricht. Das Universum gleicht einem einzigen

Syllogismus, in dem kein Glied entbehrt, kein Glied an eine andere Stelle gerückt werden kann, ohne daß damit das Ganze in seinem Resultat aufgehoben würde[1].

So ist das Gesamtbild des Seins und Geschehens durch das Postulat, das in Leibniz' Definition der Wahrheit enthalten ist, im voraus bestimmt. Logik und Mathematik schaffen in ihrem wechselseitigen Ineinandergreifen den Grundriß der Metaphysik. „Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist eben so gewiß, als daß dreimal drei neun ist. Denn das Verhängnis besteht darin, daß alles aneinanderhängt wie eine Kette, und ebenso unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen. Die alten Poeten als Homerus und andere haben es die güldene Kette genennet, so Jupiter vom Himmel herab hängen lasse, so sich nicht zerreißen läßt, man hänge daran, was man wolle. Und diese Kette besteht in dem Verfolg der Ursachen und der Wirkungen. Nemlichen jede Ursach hat ihre gewisse Würkung, die von ihr zuwege bracht würde, wenn sie allein wäre; weilen sie aber nicht allein, so entstehet aus der Zusammenwirkung ein gewisser ohnfehlbarer Effekt oder Auswurf nach dem Maaß der Kräfte, und das ist wahr, wenn nicht nur zwei oder zehn oder tausend, sondern gar ohnendlich viel Dinge zusammen würken, wie dann wahrhaftig in der Welt geschicht ... Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, das ist ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt: so gar, daß wenn einer eine gnugsame Insicht in die innern Theile

---

[1] Die Darstellung stützt sich, hier und im folgenden, auf frühere Untersuchungen, auf die, für die Begründung des Einzelnen, verwiesen werden muß; Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, Das Erkenntnisproblem, 2te Aufl., Berlin 1911, II, 126—190.

der Dinge haben könnte, und dabei Gedächtnis und Verstand genug hätte, umb alle Umbstände vorzunehmen und in Rechnung zu bringen, würde er ein Prophet seyn und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen, als in einem Spiegel." So wird die Begreiflichkeit zum Maß und zum Kriterium der Wirklichkeit. Diese Begreiflichkeit kennt keine Grenze, weil das Wirkliche selbst auf einen höchsten Verstand als seinen Urheber zurückgeht. Zwar ist auch dieser Verstand — wenn dieses Grundverhältnis einmal im Bilde bezeichnet werden soll — in seinem Schaffen an eine bestimmte „Materie" gebunden; aber diese „Materie" selbst ist nicht physischer, sondern rein logischer Art. Sie besteht nicht in einem absoluten stofflichen Substrat, das der göttliche Schöpferwille zu bezwingen und zu überwinden hätte, sondern in der Natur der ewigen Wahrheiten, die ihrer Geltung nach unverletzlich sind. Von ihnen als den obersten Bedingungen aller Erkenntnis und alles Daseins bleibt demnach auch Gott abhängig: aber er gehorcht in ihnen nur den eigenen Gesetzen seines Wesens. Der Gedanke, daß die Wahrheit der allgemeinen Vernunftsätze, der logischen, mathematischen oder ethischen „Axiome", selbst nur auf göttlicher Einsetzung und Verordnung beruhe, ist schlechthin absurd. Denn würde man ihm auch nur einen Schritt weit nachgehen, würde man versuchen, seinen Standpunkt, wenngleich nur für einen Moment, außerhalb des Kreises dieser Wahrheiten und über ihnen zu nehmen, so wäre damit jeder Rückweg ins Gebiet der Gewißheit ein für allemal abgeschnitten. Sind jene Axiome — wie Descartes mit einer bestimmten Richtung der Scholastik angenommen hatte — Ergebnisse einer willkürlichen göttlichen Bestimmung, so daß also auch ihr Anderssein denkbar und möglich wäre: so gibt es, da auf

ihnen alle vermittelten Erkenntnisse beruhen, überhaupt nichts mehr, was in sich und durch sich allein gewiß wäre. Kein Satz wäre dann mehr streng und vollständig beweisbar, keine Behauptung über ein beliebiges Sein noch in irgendeiner Weise begründbar. Damit aber ließe sich auch über das göttliche Sein nichts mehr mit Sicherheit aussagen — wodurch der Zirkel in dem Gedankengang, in welchem wir uns hier bewegen, offensichtlich wird. Die „Vernunft", die wir in jenen ewigen Wahrheiten ausgedrückt und verkörpert finden, ist kein Produkt und keine Folge aus der göttlichen Existenz, sondern sie ist nur ein Ausdruck für das, was im reinen Begriff von Gott selbst gedacht wird und was den Inhalt dieses Begriffs erst konstituiert.

Ein neues Grundgefühl der modernen Welt: das Pathos der reinen Erkenntnis spricht sich in der Gesamtheit dieser Entwicklungen in voller Kraft und Tiefe aus. Und damit ist zugleich das Problem der Freiheit innerlich umgestaltet und auf einen neuen Boden versetzt. In der rein religiösen Sphäre, in der sich die deutsche Mystik wie die Reformation bewegt, bezieht sich der Freiheitsgedanke wesentlich auf die innere Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die die „Seele" gegenüber den „Dingen" gewinnt und die sie in sich zu bewahren hat. Leibniz selbst steht durchaus innerhalb dieses allgemeinen Motivs, dem er, im Ganzen seiner Philosophie, eine neue Seite abgewinnt. Aber der entscheidende Ausgangspunkt seiner Gedankenwelt ist ein anderer geworden. Die Souveränität der „Seele" wird wesentlich und ursprünglich in der Form der Souveränität der „Vernunft" behauptet. Es gibt keine Überlieferung und keine Autorität, keine Instanz in und über der Welt, die diesen unbedingten

Anspruch einzuschränken vermöchte. Das Wort: „Sapere aude“, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, das Kant als den eigentlichen Wahlspruch der „Aufklärung“ bezeichnet hat, ist hier zum ersten Male zur vollen, uneingeschränkten Wahrheit geworden. Die echte Freiheit bedeutet das Heraustreten der Vernunft aus ihrer Unmündigkeit. Die Vernunft hat keinen anderen Richter über sich und darf keinen anderen haben, als den, den sie selbst nach ihren eigenen Gesetzen anerkennt. Zwar war der Grundsatz der Autonomie des Denkens schon vor Leibniz bestimmt ausgesprochen worden: Herbert von Cherburys Werk „De veritate“ hatte ihn in England, Cornheert in den Niederlanden vertreten und durchgeführt[1]. Aber überall, wo er auftrat, handelte es sich doch wesentlich darum, der Vernunft ein bestimmtes Teilgebiet abzugrenzen, in welchem sie sich gegenüber den theologischen Ansprüchen sicher zu behaupten vermochte. Descartes selbst geht über diese Fassung nicht hinaus. Er will die endliche Welt, die Welt der Natur und der Wissenschaft mit dem Gedanken seiner Methode durchdringen, aber er bescheidet sich vor den Geheimnissen des Unendlichen, vor den Mysterien des Glaubens. Die unendliche Teilbarkeit der Materie wie die Freiheit des menschlichen Willens sind in gleicher Weise dem Verstand undurchdringlich; hier ziemt es sich, statt nutzlosen Grübelns und Forschens, die Entscheidung der Offenbarung willig hinzunehmen. Die Lehre von der „doppelten Wahrheit“ hat damit im Grunde nur eine andere Wendung erhalten. Nichts aber wird von Leibniz mit größerer Entschiedenheit und mit

[1] Über Herbert von Cherbury s. m. Schrift über das Erkenntnisproblem, 2te Aufl., II, 202 ff. — Vgl. Dilthey, Ges. Schriften, Lpz. u. Berlin 1914, II, 90 ff., 246 ff.

tieferer Überzeugung bekämpft, als diese Lehre. Die absolute Einheit der Vernunft duldet keine Gradabstufungen und keine Einengung von seiten der Gegenstände her: die Vernunft muß ganz angenommen oder ganz verworfen werden. Wo ihr die unbedingte Herrschaft versagt wird, da ist sie bereits zur unbedingten Nichtigkeit verurteilt.

Eine weitere Eigenart der Leibnizschen Philosophie aber besteht darin, daß sie überzeugt ist, diese Herrschaft ihrer Form nach aufrechterhalten zu können, ohne den bisherigen Inhalt der religiösen Wahrheit in einem entscheidenden und wesentlichen Punkte umgestalten zu müssen. Weil den Grundgesetzen des Denkens nichts widerstreiten kann, darum muß auch das Mysterium, sofern ihm nur in irgendeinem Sinne »Wahrheit« zukommt, sich zuletzt kraft der logischen Kunst der Analyse als ein in diesen Gesetzen Faßbares und durch sie Beweisbares ergeben. In dieser Bewältigung des scheinbar Heterogensten vollendet sich für Leibniz erst der Triumph der Vernunft. Sie braucht nichts außer ihrem Kreise liegen zu lassen, weil sie sicher ist, das All des natürlichen und des geistigen Daseins aus ihrem eigenen Mittelpunkte heraus vollständig übersehen und gestalten zu können. Aus diesem Hochgefühl des Logikers quillt für Leibniz jener Enthusiasmus des Beweisens, kraft dessen er bald die Trinität durch neue logische Entdeckungen zu stützen, bald die Grundlehren des Christentums seiner „allgemeinen Charakteristik" zu unterwerfen bestrebt ist. „Die Zeit wird kommen und bald kommen" — so schreibt er an Oldenburg —, „in der wir über Gott und den menschlichen Geist nicht minder sichere Sätze, als über Figuren und Zahlen haben werden." Denn in Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen" — so heißt es an einer anderen Stelle —,

„dies gilt mir als ein fast sicheres Kennzeichen eines an Schwärmerei grenzenden Eigensinnes, oder, was schlimmer ist, einer Heuchelei. Man glaubt weder in der Religion, noch anderswo irgend etwas, es sei denn auf Vernunftgründe hin."

Man ermißt den ganzen Abstand, der diese Anschauung von der Gedankenwelt des früheren Protestantismus trennt, wenn man von hier aus auf die Zauber- und Wunderwelt der Physik Melanchtons zurückblickt. Dort konnte der religiöse Charakter der Wirklichkeit nur dadurch gewahrt und zum Ausdruck gebracht werden, daß sie irrationalen göttlichen Eingriffen und Willensentscheidungen beständig offengehalten wurde. Für Leibniz aber haben alle besonderen Wunder sich in das eine allgemeine Wunder: in das Wunder der Vernunft selbst aufgelöst. Nicht die Aufhebung der Ordnung des Geschehens, sondern der unverbrüchliche und unverletzliche Bestand dieser Ordnung ist es, worin sich das Beruhen des Universums in Gott bekundet. Leibniz prägt hier als Erster jene Grundansicht der Religion aus, die das deutsche Humanitätszeitalter, das Zeitalter Lessings und Herders beherrscht.

„Der Wunder höchstes ist,
Daß uns die wahren, echten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.
Ohn' dieses allgemeine Wunder hätte
Ein Denkender wohl schwerlich Wunder je
Genannt, was Kindern bloß so heißen müßte,
Die gaffend nur das Ungewöhnlichste,
Das Neueste nur verfolgen."

Die echte Religiosität verlangt nach Leibniz keine Sonderzeichen und keine Sonderoffenbarungen; denn sie fühlt sich dem Göttlichen um so näher, je mehr sie es dem Allgemeinen

und Notwendigen ist. Sie besteht in dem Vertrauen, die universelle Gesetzlichkeit auch dort noch zu entdecken, wo sie sich für uns hinter scheinbaren Unregelmäßigkeiten verbirgt. Wie Kopernikus die Ordnung des Kosmos gefunden hat, indem er lehrte, von allen zufälligen Besonderheiten des Standorts abzusehen und vom Mittelpunkt der Sonne aus die Bewegungen der Planeten zu überblicken, so müssen wir unser Auge in die Sonne der Erkenntnis, der Wissenschaft stellen. Hier löst sich jeder Widerspruch, der die Einzelnen in ihrem Streben und in ihrem Tun beengt und verwirrt. Selbst der Optimismus Leibnizens, der der Grundaffekt ist, aus dem seine Philosophie geflossen ist, trägt daher noch eine logische Prägung. „Nachdem man endlich ausgefunden, daß man das Auge in die Sonne stellen müsse, wenn man den Lauf des Himmels recht betrachten will, und daß alsdann alles wunderbar schön herauskomme, so siehet man, daß die vermeinte Unordnung und Verwirrung unseres Verstandes schuld gewesen und nicht der Natur. Ein Gleichmäßiges nun soll man von allen Dingen urteilen, die uns auffallen. Und ob man gleich nicht jedesmal den rechten Punkt des Anschauens sofort mit dem Verstande finden kann, so soll man sich doch vergnügen, daß man wisse, es sei dem also, daß man ein Wohlgefallen an allen Sachen haben würde, wenn man sie recht verstünde . . . Wenn dem nicht also wäre, würde folgen, daß die Erkenntnis der Wahrheit, das Hauptwerk betreffend, nicht so gut sei, als die Unwissenheit darin. Denn die unwissenden und abergläubischen Menschen vergnügen sich mit allerhand falschen Einbildungen; daher wenn von der Natur nichts von Verstand und Tugend zu gewarten wäre, so wäre es besser, sich mit Andern betriegen, als die

Wahrheit erkennen. Allein das wäre aus der Maßen ungereimet und aller Ordnung zuwider, wenn sich zuletzt befinden sollte, daß der Unverstand einen Vorteil geben könnte dem, der damit behaftet." Das ist die für Leibniz charakteristische Schlußweise: Die Welt muß durchgängig geordnet, muß gut sein, weil sonst das Wissen kein absolutes und uneingeschränktes Gut wäre. Daß sie ein Kosmos ist, daß sie eine innere Schönheit und Güte besitzt, das bedeutet, daß sie den Forderungen der Erkenntnis völlig gemäß ist: „Mundus est κόσμος, plenus ornatus seu ita factus, ut maxime satisfaciat intelligenti." Die Genugtuung vor der Vernunft ist das Thema der Theodizee. Dem „Verhängnis", der unfehlbaren Verkettung der Dinge nach Ursachen und Wirkungen vermag der individuelle Wille freilich nicht auszuweichen. Aber dieses Verhängnis ist ihm keine unbekannte und rätselvolle Macht mehr, die aus dunkler Tiefe über das Schicksal der Seele entscheidet, sondern es steht in der Klarheit und Helle der Grundgesetze seines eigenen Verstandes vor ihm. In der Notwendigkeit der Dinge findet er die Notwendigkeit seines Selbst wieder: und in dieser höchsten Harmonie bleibt ihm alles physische und alles geistige Sein beschlossen.

Die neue Form der Mathematik, die Leibniz in der Analysis des Unendlichen entdeckt, steht zu dieser Grundanschauung in einem doppelten Verhältnis: sie setzt sie voraus und sie bildet andererseits für sie die konkrete Bestätigung. Denn ohne auf die technischen Einzelheiten der neuen Rechnung einzugehen, läßt sich ihr allgemeiner Gedanke dahin aussprechen, daß sie ein komplexes Gebilde oder ein komplexes Geschehen in seine Elementarbedingungen auflöst und aus der Gesetzlichkeit, die in diesen sichtbar wird,

bestimmt. Eine Veränderung, die sich als Gesamtprozeß über eine bestimmte Zeitstrecke, also über eine Unendlichkeit von Momenten, erstreckt, wird in einem dieser Momente festgehalten, um vermöge der Regel, die hier hervortritt, in ihrem ganzen Verlaufe berechnet und übersehen zu werden. Ist der momentane Zustand, wie etwa die Geschwindigkeit und Beschleunigung eines bewegten Körpers, vollständig bekannt und gegeben, so läßt sich, kraft der allgemeinen Methoden, über die die Rechnung verfügt, das Ganze der Folgezustände und das Totalergebnis, zu dem sie sich zusammenfassen, in einer exakten Formel zum Ausdruck bringen. So stellt sich hier die Art dar, wie im gegenwärtigen Moment das Vergangene aufbewahrt und das Zukünftige vorgebildet ist. Die neue Mathematik ist keine einfache Mathematik der Größen mehr, sondern sie ist, tiefer gefaßt, eine Mathematik der Ursachen und Wirkungen. Sie vergleicht und mißt nicht nur gegebene Quantitäten, wie es die elementare Geometrie und die elementare Arithmetik tun, sondern sie fixiert die Bedingungen, aus deren Ineinandergreifen die einzelnen Größen und ihre wechselseitigen Verhältnisse entstehen. Damit beleuchtet und bestätigt die neue Analysis den Gedanken der durchgängigen Determination alles Wirklichen von einer neuen Seite her. Sie schafft das Mittel, um den Grundsatz, von dem Leibniz' Metaphysik beherrscht wird, in der Rechnung auszuprägen und durchzuführen: den Grundsatz, daß die Gegenwart die Vergangenheit in sich schließt und die Zukunft in ihrem Schoße enthält. Der Zusammenhang der Seinselemente ist jetzt „mathematisch, d. i. ohnfehlbar" geworden. Zugleich zeigt sich nunmehr der Weg, die scheinbaren Ungleichförmigkeiten der Natur auf reine Gleichförmigkeiten des Begriffs

zurückzuführen. Auch die Geometrie bietet uns Gebilde dar, die, am Maßstab der bloßen sinnlichen Anschauung gemessen, als schlechthin unregelmäßig erscheinen. Die Analysis aber führt auf eine Formel, kraft deren das Auftreten der Unregelmäßigkeit selbst bestimmt und als gesetzmäßig angesehen werden kann. Was hier für einen speziellen Fall geleistet ist, das ist für das Universum in seiner Gesamtheit zu fordern und vorauszusetzen. Könnte man dank der Formel einer höheren Charakteristik irgendeine seiner wesentlichen Beschaffenheiten festhalten, so könnte man aus dieser die Folgezustände aller seiner Teile für alle angebbaren Zeiten herauslesen. Denn alles Ungleichgleichförmige ist in Wahrheit nur eine Gleichförmigkeit von einer höheren und verwickelteren Ordnung. Wie bei der Bewegung eines Körpers nicht nur sein Ort, sondern auch seine Geschwindigkeit sich von Augenblick zu Augenblick verändern, nichtsdestoweniger aber seine Beschleunigung konstant bleiben und damit die Grundlage einer festen Regel der Bewegung abgeben kann: so läßt sich allgemein behaupten, daß jede scheinbar unübersehbare Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, weit genug zurückverfolgt, sich in Harmonie und Gleichmaß auflösen muß. In der Sprache der Differentialrechnung läßt sich sagen, daß in den Differentialquotienten der höheren Stufe alle Änderungen, die sich in der niederen Stufe finden, vollständig ausdrückbar sein müssen. Für unsere empirische Erkenntnis freilich ist diese Aufgabe niemals vollständig, sondern immer nur in unendlicher Annäherung zu lösen; aber es genügt uns, zu wissen, daß dieser Annäherung nirgends in der Natur der Dinge selbst eine Schranke gesetzt werden kann. Das Reelle ist durchgängig vom Ideellen, das Stoffliche vom Mathematischen

durchdrungen; »denn alles untersteht der Herrschaft der Vernunft, und es gäbe sonst weder Wissenschaft noch Gesetz, was der Natur des obersten Prinzips widerstreiten würde.«

Die Versöhnung zwischen „Mechanismus" und „Idealismus", zwischen der Weltanschauung Platons und der der modernen Naturwissenschaft, die Leibniz sich zum Ziele setzte, scheint damit vollendet. Denn das „Mechanische" ist zugleich das echte „Intelligible", weil es allein das völlig Bestimmte und Erkennbare bedeutet. Dennoch stehen wir an diesem Punkte, an welchem ein erster Abschluß des Leibnizischen Systems erreicht scheint, in Wahrheit noch außerhalb seines eigentlichen Anfangs. Denn die bisherige Lösung, die freilich fortan unerschütterlich bleibt und von der sich nichts mehr abdingen läßt, ist nur der Keim eines tieferen und schwierigeren Problems. Jenes Motiv des Freiheitsgedankens, das bei Leibniz zunächst zurückgedrängt erschien, tritt jetzt unaufhaltsam hervor: der Autonomie der Vernunft tritt die Autonomie des Individuums gegenüber. Damit aber ist ein zweiter Brennpunkt für Leibniz' Metaphysik geschaffen und ein schwierigerer und verwickelterer Weg bezeichnet, auf welchem sie erst zu ihrer inneren Selbstvollendung gelangen konnte.

2.

Das allgemeine Wunder der Vernünftigkeit des Alls hat, wie Leibniz selbst in einer Abwägung des Systems der „praestabilierten Harmonie" gegen das System des „Okkasionalismus" ausspricht, in seiner Philosophie alle besonderen Wunder aufgesogen und zum Verschwinden gebracht. Die Regeln der Natur dulden so wenig eine

Ausnahme, wie die Regel der Logik. Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen vollenden sich die Kreise des Daseins und des Lebens. Denn auch das Leben verläuft durchaus in Bahnen, die durch die Prinzipien der reinen Bewegungslehre vorgezeichnet sind. Keine eigenen lebenspendenden Kräfte greifen in das natürliche Geschehen ein, sondern aus vorgebildeten, von den ersten Anfängen her bestehenden Keimen entfaltet sich jedwede abgeleitete Gestaltung nach dem Grundsatz der strengen mathematischen Gleichheit von Wirkung und Ursache. Keine besondern „plastischen Naturen", von denen der moderne Platonismus geträumt hatte, geben der organischen Entwicklung ihre Richtung und erhalten sie fort und fort in ihr, sondern sich selbst überlassen vollbringt der Mechanismus alle Wunder des zweckmäßigen Baus und der zweckmäßigen Wechselbeziehung im Reiche des Lebendigen. Und ebensowenig wie die Lebensphänomene, bilden auch die Willensphänomene einen eigenen „Staat im Staate", der aus der Form des Ganzen herausfiele. Es ist vergeblich, „unterm Vorwand menschlichen freien Willens die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen" durchbrechen zu wollen. Denn der Mechanismus ist die unaufhebliche Bedingung für alles Verständnis der Erscheinungen: selbst ein Engel vom Himmel könnte uns, wenn er zu uns herabgesandt würde, keinen Vorgang anders begreiflich machen, als dadurch, daß er ihn auf Größe, Gestalt und Bewegung zurückführte.

Aber dieses in sich geschlossene und vollendete Bild der objektiven Welt weist nun noch eine Lücke auf: der Gedanke des Ich ist ihm fremd. Die Individualität ist hier nichts anderes als ein Spezialfall allgemeiner Gesetze,

die kraft ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit einer unbegrenzten Besonderung fähig sind. Und das Faktum des Selbstbewußtseins ist als solches zwar anerkannt — das „Ich denke“ Descartes’ gilt als die oberste Tatsachenwahrheit, die gleichberechtigt neben die höchsten Vernunftwahrheiten tritt — aber noch weist nichts darauf hin, daß diesem Faktum ein eigentümlicher und unvergleichlicher prinzipieller Gehalt innewohnen könne. Dennoch war es nicht die theoretische Erkenntnis, war es nicht die Mathematik und Naturwissenschaft allein gewesen, von der Leibniz’ Philosophie ihren Anfang genommen hatte. Seine Lehre wurzelt im Gesamtleben der Nation, in welchem seit der Epoche der Reformation die Probleme des „Geistes“ mit denen der „Natur“ in nächster Verknüpfung geblieben waren. Der größte deutsche Forscher des siebzehnten Jahrhunderts ist die lebendige Verwirklichung dieses inneren Zusammenhangs. Kepler steht fest auf dem Boden der mechanischen Naturansicht, die er in dem größten und erhabensten Beispiel, in der Gesetzlichkeit der Planetenbahnen, verkörpert vor sich sieht. In stetigem gedanklichen Ringen löst er sich von der Physik der „substantiellen Formen“, von der Annahme führender Intelligenzen der Himmelskörper los. Nicht wie ein göttliches Lebewesen, sondern wie ein göttliches Uhrwerk will er nach reinen Größengesetzen das All begreifen. Und dennoch sind auch ihm die harmonischen Umläufe der Gestirne, wie die harmonischen Verhältnisse innerhalb des natürlichen Geschehens überhaupt nur ein Symbol und Spiegelbild für die tiefere Harmonie, die „innerlich im Geiste“ besteht. Nach der Ähnlichkeit mit dem Urbild jener „wahrsten Harmonie“, die wir in uns tragen, müssen alle Beziehungen und Proportionen in der äußeren Welt

beurteilt werden[1]. So sind in diese Naturbetrachtung, die rein und ausschließlich durch den Begriff und die strengen Gesetze der Zahl beherrscht wird, die Regungen des Gemüts und die Ahnungen der künstlerischen Phantasie noch eigentümlich verwoben. Die Betrachtung des Himmels ist die Nahrung des Geistes, deren er für sein eigenes Wachstum nicht entbehren kann. Wie es töricht wäre zu fragen, um welches äußeren Zweckes willen der Vogel singt — denn wir wissen, daß seine Lust am Gesang daher stammt, daß er zum Gesang geschaffen ist —, so dürfen wir nicht fragen, warum der Geist des Menschen sich den Geheimnissen der Astronomie zuwendet[2]. Denn er gewinnt erst hier sein tiefstes und innerlichstes Leben; in der Anschauung des Kosmos erschließt sich ihm der verborgene Reichtum und die Fülle des eigenen Selbst. Nicht als ein fremdartiges revolutionäres Moment tritt somit hier die naturwissenschaftliche Weltansicht den geistigen Voraussetzungen der Vergangenheit gegenüber; sondern alle Gegensätze berühren sich und versöhnen sich in der Einheit eines geschlossenen ästhetischen Gesamtbildes.

Aber die eigentlich philosophische Aufgabe war damit freilich nicht gelöst. Was Kepler im Bilde geleistet hatte, das harrte noch der Befestigung und Vollendung im reinen Begriff. Dieses ungleich schwierigere und verwickeltere Problem ist es, das Leibniz zufällt. Hier genügte es nicht, eine höhere Einheit von „Natur" und „Geist" ahnend zu umfassen, sondern zu vollster methodischer Schärfe mußten die Gegensätze zwischen beiden zuvor

[1] Kepler, Harmonia mundi, Lib. IV, Cap. 1.

[2] S. Kepler, Mysterium Cosmographicum, Dedicatio editionis prioris, Opera ed. Frisch. I, 98.

entwickelt werden. Statt einer bloßen Mischung des Inhalts beider Gebiete mußte eine wahrhafte gedankliche Synthese gesucht werden, die sich auf ihre Form und ihr Prinzip bezog. Die Ausgleichung und Überwindung des metaphysischen Dualismus von Leib und Seele, von ausgedehnter und denkender Substanz bildet daher zwar das Ziel für Leibniz' Lehre; aber er glaubt nicht, dieses Ziel durch eine Verwischung der logischen Unterschiede erreichen zu können. Der Ausgangspunkt des Leibnizischen Denkens liegt vielmehr überall in dem Nachweis, daß der Inhalt der reinen Geisteslehre und der der reinen Körperlehre, daß Bewußtsein und Bewegung völlig getrennten Dimensionen angehören. Die „Perzeption", die als Faktum der inneren Erfahrung jedem unmittelbar zugänglich ist, läßt sich aus mechanischen Gründen, aus Größe, Gestalt und Ortsveränderung nicht ableiten. Lockes Gedanke, daß der Materie als solcher durch ein Wunder der göttlichen Allmacht wohl auch die Kraft zu denken beigelegt werden könne, ist demnach schlechthin widersinnig. Denken wir uns eine sinnliche Anschauungskraft, die noch die kleinsten Teile des Stoffes in vollster Klarheit sich zu verdeutlichen und eine Denkkraft, die alle gesetzlichen Beziehungen zwischen den Bewegungen dieser kleinsten Teile lückenlos zu übersehen vermöchte: so wäre doch damit für die Erklärung des Bewußtseins nicht das geringste geleistet. Den Ursprung der „Perzeption" würde man in diesem unendlich subtilen Mechanismus ebensowenig finden, als man ihn in einer Uhr oder Mühle fände, deren Getriebe und Räderwerk vollständig vor uns aufgedeckt wäre. „Welche mechanische Hypothese man also zugrunde legen mag, so kommt man doch dem Bewußtsein nicht näher, sondern bleibt stets unendlich weit von ihm entfernt, wie

es bei absolut heterogenen Dingen stets der Fall ist und wie z. B. eine Fläche, noch so oft vervielfacht, niemals einen Körper ergeben kann.“ So viele Gestalten und Bewegungen man immer aneinanderreihen mag: das „Ich“ bleibt stets als dasselbe geheimnisvoll-offenbare Grundphänomen vor uns stehen, das, völlig bekannt, doch niemals aus einem anderen, als aus sich selbst erkannt werden kann, — das, völlig gewiß, doch kein Wissen im Sinne der mathematisch-mechanischen Naturerklärung verstattet.

Ist aber dies einmal vollständig begriffen, so muß der kritische Zweifel gegen die Alleingültigkeit dieser Erklärungsart weiter dringen. Denn ist es wirklich nur das ausgebildete und entwickelte Bewußtsein des Menschen, in welchem jenes eigentümlich Neue gegenüber dem bloßen Mechanismus sich bekundet — oder führt nicht, tiefer betrachtet, jede Erscheinung des Lebens uns auf einen Punkt, an dem eine andere Form der Betrachtung sich als unumgänglich erweist? Nach dem Grundgedanken der Leibnizischen Philosophie zwar kann keine Rede davon sein, daß die Gesetzlichkeit des mechanischen Geschehens an irgendeiner Stelle durch das Eingreifen fremder Potenzen gestört und durchbrochen werden könnte. Alles Geschehen im Raume und in der Zeit bildet einen einzigen, unverbrüchlichen Größenzusammenhang, der durch feste Erhaltungsregeln eindeutig bestimmt wird. Nicht nur die Erhaltung der „lebendigen Kraft“, sondern auch die Erhaltung der Richtung der Bewegung gilt ohne jede Einschränkung, so daß der Gesamtheit der Körperwelt von etwas, das außerhalb ihrer selbst liegt, weder irgendwelche Energien entzogen, noch ihr andere neu zugeführt werden können. Vergleichen wir zwei aufeinander-

folgende Zustände des Universums, so sind sie stets durch eine feste Kausalgleichung mit einander verknüpft. Jeder von ihnen ist durch gewisse Größenwerte charakterisiert, die in ihrer relativen Verteilung wechseln können, die aber in ihrer Gesamtsumme zu allen Zeiten dasselbe Ergebnis aufweisen müssen. So unverletzlich indessen die reinen Größenprinzipien sind, so wenig sind sie imstande, von allen Erscheinungen des Lebens vollständige und erschöpfende Rechenschaft zu geben. Denn sie knüpfen zwar den Übergang von Zustand zu Zustand, von Zeitpunkt zu Zeitpunkt an bestimmte unaufhebliche Bedingungen; aber sie bieten keinerlei positiven Erklärungsgrund dafür, daß es zu diesem Übergang überhaupt kommt und kommen muß. Wenn etwas geschieht, so muß es freilich den Regeln, die aus den obersten mathematisch-mechanischen Begriffen folgen, gemäß sein:- aber daß etwas geschieht, ist aus ihnen allein nicht herzuleiten. Vielmehr müssen wir, um dies begreiflich zu machen, den gegebenen Moment nicht nur nach dem, was er ist, und was sich an diesem Sein in festen mathematischen Werten zum Ausdruck bringen läßt, betrachten: sondern wir müssen in ihn allgemein eine Tendenz zur Veränderung hineinlegen. Die geometrisch-physikalische Betrachtungsweise zeigt uns eine Fülle von Gestaltungen, die aus einander nach gewissen allgemeinen Gesetzen hervorzugehen scheinen. Im Grunde aber ist hier zwar eine Verschiedenheit, aber keine Entwicklung gegeben. Denn diese erschöpft sich nicht in einem bloßen Wechsel der Zustände, sondern sie erfordert die Identität eines Subjekts, das in diesem Wandel seiner Bestimmungen beharrt. Erst indem wir diesen Gedanken hinzufügen, schließt sich uns die Reihe der mechanisch-materiellen Ge-

staltungen zur Einheit einer Lebensreihe zusammen. Der Lebensprozeß ist mehr als die Summe der einzelnen, von Zeitpunkt zu Zeitpunkt veränderlichen organischen Bildungen. Und dieses „Mehr“ ist es, was über die bloße Ausdehnung, über die „Materie“ der Cartesischen Physik hinausweist. Mathematik und Mechanik gehen in der Vergleichung und Messung der Einzelgestaltungen, also in der Bestimmung der wandelbaren und zufälligen „Accidentien“ auf. Die Metaphysik hingegen sucht mitten in diesem rastlosen Strome des Werdens ein Etwas, das sich in ihm verändert und das in ihm mit sich selbst identisch bleibt. Sie vermöchte es freilich nicht zu suchen, wenn es ihr nicht von Anfang an bekannt wäre. Im Bewußtsein unseres Selbst besitzen wir die untrügliche Gewähr für jenes unlösliche Ineinander des Einen und Vielen, des Selbigen und Verschiedenen. Das Leben des Bewußtseins besteht nicht lediglich in einem Verändertwerden, in dem Wechsel der Zustände und Inhalte, den es erfährt, sondern es ist ein tätiges „Sichverändern“ und „Sich-erhalten“, dessen wir hier gewiß sind. Die Bestimmtheiten rollen sich nicht einfach ab, so daß mit dem Auftreten der neuen die alte verschwindet, sondern das Gegenwärtige schließt den Gehalt des Vergangenen in sich und ist bereits mit dem Bilde der Zukunft erfüllt. „Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir.“ Damit erst stehen wir nicht mehr in der Vergleichung des Gewordenen, an welche die mathematisch-mechanische Betrachtungsweise gebunden bleibt, sondern im Quellpunkt des Werdens selbst. Und indem wir nun von hier aus auf die Gesamtheit des Naturgeschehens wieder zurückblicken, nimmt es für uns, ohne inhaltlich in einem einzigen Zuge verändert zu sein, dennoch eine völlig

andere Bedeutung an. Es erscheint als die Auswirkung ursprünglicher Kräfte, deren jede das, was in ihr selbst verborgen und eingeschlossen liegt, ans Licht zu bringen und in einer unendlichen Reihe räumlich-zeitlicher Einzelgestaltungen zu offenbaren strebt. Die Analyse ist konsequent vorgeschritten. Sie begann mit der Perzeption als dem einzigen vom Standpunkt der mechanischen Erklärung unerreichbaren Punkt und sie ging von ihr aus zu der Notwendigkeit eines „Subjekts" der Perzeption zurück. Nunmehr wird der Zusammenhang, der an den Bewußtseinserscheinungen erwiesen ist, auf das Ganze der Lebenserscheinungen übertragen. Was sie äußerlich als bloße zeitliche Folge sind, dafür muß der innere Grund in einer Substanz gesucht werden, die das Gesetz des Übergangs von jedem Punkt der Reihe zum folgenden in sich schließt. Sofern dieses Gesetz für jede Einzelreihe des Lebens ein besonderes ist, das in keiner anderen gleichartig wiederkehrt, stellen die Substanzen streng individuelle Einheiten dar. Jede folgt mit unbedingter Spontaneität dem Triebe zur Entfaltung des ihr eigenen Gehaltes; aber eben hierin erfüllen alle das universelle Gesetz des Kosmos, kraft dessen sie miteinander verknüpft sind und vermöge dessen sie im Ergebnis ihrer selbsttätigen Entfaltung untereinander übereinstimmen.

Man erkennt jetzt, welchen neuen Zug die Betrachtung des organischen Geschehens und der geistigen Wirklichkeit dem Weltbilde Leibnizens eingefügt hat. Der Gedanke der durchgängigen Bestimmtheit alles Seins und seiner vollendeten logischen Verfassung wird in keiner Weise angetastet; ja er erhält einen noch schärferen und entschiedeneren Ausdruck. Aber an die Stelle der abstrakten Bestimmung durch allgemeine Regeln ist die konkrete Be-

stimmung durch individuelle „Formen“ und Kräfte getreten. Mathematik und Mechanik vollziehen ihre Konstruktionen unter dem Gesichtspunkt der Homogeneität des Seins. Ein völlig einheitlicher Raum, eine gleichmäßig verfließende Zeit werden vorausgesetzt, und aus diesem Stoffe bildet das Denken allgemeine Gestaltungen, wie den Kreis oder das Dreieck, die Zahl oder die Linie, die nichts anderes als ideale „Möglichkeiten“ bezeichnen. Im Reich des Wirklichen aber gibt es keine solche Gleichartigkeit. Der unterscheidende Charakter des Wirklichen liegt in seiner unendlichen Besonderung. Es gibt nicht zwei Teile der Materie, die in ihrem Bau und ihrer Gliederung streng und wahrhaft „dieselben“ wären; nicht zwei zeitliche Ereignisse, die in allen ihren Einzelphasen identisch verliefen. Die tiefere Zergliederung fördert vielmehr überall innere Unterschiede zutage, kraft deren jeder gegebene räumliche und zeitliche Inhalt als ein schlechthin einmaliger und einziger erscheint. Die „Masse“ mag, wenn es sich um die Entwicklung der abstrakten Regeln der Mechanik handelt, immerhin als schlechthin einförmig angesehen werden: in Wahrheit birgt sie doch eine unbegrenzte Fülle von Teilungen und Unterteilungen in sich, deren jede sich, gemäß dieser besonderen Struktur, als Ausdruck und als Grundlage für einen besonderen organischen Lebensprozeß erweist. Der durchgängigen Individualität der Ansatzpunkte entspricht die durchgängige Individualität der Entwicklungsregeln. Die Natur bildet einen unaufhörlichen schöpferischen Prozeß, der, wie er niemals zu denselben Bedingungen zurückkehrt, sich auch niemals in demselben Produkt wiederholt. Und dennoch ist dieses ewig quellende Leben in innere Schranken gebannt, aus denen es nicht heraustreten kann. Jede Form

ist, indem sie den ihr zugemessenen Kreis erfüllt und vollendet, zugleich frei und gebunden. Sie ist gebunden, weil alles, was aus ihr entsteht, in streng gesetzlicher Weise aus ihr hervorgeht; sie ist frei, weil es nur das Gesetz des eigenen Wesens ist, was sich in ihren Werken ausdrückt. Kein Zwang von außen treibt sie mehr; aber ihre unvergleichliche Eigenart selbst ist es, die ihr das eigene Tun als ein Notwendiges aufprägt und vorschreibt.

Soweit sich diese Grundanschauung im Lehrsystem der Monadologie verkörpert, gehört sie der speziellen Geschichte der Metaphysik an. Betrachtet man indessen Leibnizens Philosophie nach ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Kultur, so sind es nicht sowohl die Ergebnisse der Monadologie, als die neuen Voraussetzungen, in denen sie begründet ist, denen das entscheidende Interesse zukommt. Wenn man lediglich den Inhalt der Monadenlehre ins Auge faßt, so scheint kein anderes Urteil über sie möglich zu sein, als daß sie — wie Friedrich der Große sie in seiner Schrift über die deutsche Literatur genannt hat — der „Roman eines genialen Mannes“ sei. Aber dieser Inhalt birgt zugleich eine neue Form in sich. Die Monadenlehre hat zum ersten Male in der Geschichte der neueren Philosophie die Kategorien der seelisch-geistigen Wirklichkeit allgemein bestimmt und von den Kategorien der mathematischen Naturerkenntnis geschieden. Hierin liegt ihr wesentliches Verdienst, das die besondere Gestalt des Leibnizischen Systems weit überdauert hat. Weder Lessing, noch Herder, noch Goethe sind Anhänger dieses Systems gewesen; aber sie alle verwandten, bewußt oder unbewußt, im Aufbau ihres Weltbildes Formen, die hier zuerst geprägt worden waren. Leibniz hat

nicht nur der deutschen Aufklärung, sondern auch der Epoche der klassischen Literatur und Philosophie gleichsam die Sprache und die geistigen Ausdrucksmittel geschaffen. Das ist die Leistung, die den eigentlichen Weltbegriff seiner Philosophie, im Gegensatz zu ihrem bloßen Schulbegriff, ausmacht, und in der sie erst ihre volle geschichtliche Wirkung entfaltet hat.

Als die erste entscheidende Kategorie des Geistigen tritt der Gedanke der Einheit heraus. Er gehört seit Platon und dem Neuplatonismus zum Grundbestand der intelligiblen Welt; aber der alte Gegensatz des „Einen" und „Vielen" hat sich jetzt durch die Berührung mit den Problemen der modernen Wissenschaft mit einem neuen konkreten Inhalt erfüllt. Betrachten wir die Welt der objektiven Dinge und der objektiven Vorgänge der Natur, so findet sich, daß sie völlig und ausnahmslos unter dem Gesetz der unendlichen Teilbarkeit stehen. Denn als Phänomene im Raum und in der Zeit unterliegen sie dem Grundgesetz dieser beiden Ordnungen. Die Atomistik ist der vergebliche Versuch, einen objektiven Gegenstand, ein Element im Raume festzuhalten, das den Bedingungen der Raumform selbst widerstreitet. Aber es liegt im Charakter des Raumes als solchen, daß alle Vereinigung, die in ihm möglich ist, zugleich eine Trennung bedeutet. Das „Beisammen" der Raumteile ist zugleich ihr „Auseinander"; jeder Teil ist das, was der andere nicht ist und ist dort, wo der andere nicht ist. Diese Fremdheit und Gleichgültigkeit der Elemente gegeneinander kann durch ihre noch so nahe örtliche Vereinigung nicht überwunden werden. Denn die Form der Zusammensetzung bleibt als solche gegenüber dem, was in die Zusammensetzung eingeht, zufällig. Sie fügt ihm sachlich und wesentlich nichts

hinzu und entzieht ihm somit auch nichts, wenn sie, was jederzeit möglich ist, wiederaufgehoben wird. Fragt man also nach dem, was den Bestand eines räumlichen „Ganzen“ ausmacht, so kann die Antwort nur durch die Rückweisung auf die Teile gegeben werden, die in dasselbe eingehen; da aber diese Teile selbst wieder räumliche Ganze und demnach ihrer Natur nach weiter auflösbar sind, so gelangt der Versuch, ein letztes wahrhaftes Eins festzustellen, hier niemals zu seinem Ende. Wir sehen uns in einen unendlichen Regreß hineingezogen, in welchem jede angebliche Einheit uns immer wieder in eine Vielheit beziehungsloser Stücke zerbricht und auseinanderfällt. Eben weil jedes Element nur mit dem andern ist und gedacht werden kann, behält schließlich keins ein angebbares selbständiges Sein. Der Raum ist als Vereinigung eine Vereinigung von — Nichts: denn es ist eine identische Wahrheit, daß, wo nicht wahrhaft ein Wesen vorhanden ist, auch nicht wahrhaft ein W e s e n besteht. Der Gedanke versinkt, sobald er es versucht, innerhalb der empirisch-räumlichen Ordnung die Seinselemente festzustellen, ins Bodenlose; er greift nach einem Form- und Gestaltlosen, das sich jeder Möglichkeit der Bestimmung entzieht.

Soll also ein wahrhaft Wesenhaftes gefunden und gesichert werden, so muß das Denken einen völlig anderen Weg einschlagen. Gefordert wird ein Teil, der nicht im Verein mit anderen das Ganze erst „zusammensetzt“, sondern der, rein in sich selbst verharrend, dennoch bereits das Ganze „ist“. Das scheint ein Rätsel und eine Paradoxie: aber jede Lebenserscheinung und jede geistige Wirklichkeit ist die unmittelbare Lösung dieses Rätsels. Die Welt des Bewußtseins zeigt uns eine Mannigfaltigkeit,

in der jedes Glied das andere nicht außer sich hat, sondern intensiv in sich begreift. „Bewußtsein“ ist nur dadurch möglich, daß mein jetziger Vorstellungsinhalt vom vorhergehenden verschieden ist und ihn dennoch, unbeschadet dieser Verschiedenheit, seinem Gehalt nach vollständig in sich birgt. Jeder Sonderinhalt ist hier die Totalität, und ist nur kraft der Totalität, die er in sich darstellt. Was wir die Einheit der Seele nennen, das verteilt sich nicht auf eine Fülle verschiedener Äußerungen, sondern es ist in jeder von ihnen ungeteilt lebendig und wirksam. Der Körper ist die Zusammensetzung des Einen aus Vielem; das Bewußtsein ist der Ausdruck des Vielen im Einen. An die Stelle der Form des Aggregats ist die Form der Synthese getreten. Der „Teil“ ist mit dem „Ganzen“ eine neue unlösliche Verknüpfung eingegangen und er bewahrt auf der anderen Seite dennoch ihm gegenüber seine Selbständigkeit. Im Bewußtsein ist jeder Inhalt nur, indem er sich auf die Gesamtheit aller anderen bezieht; aber eben diese Beziehung selbst läßt sich nicht als ein starres und gleichförmiges Sein darstellen, sondern ist das Ergebnis eines unendlich vielfältigen Lebens, das seine Identität beständig von neuem erzeugt. Diese Einheit, die sich im Tun, nicht im bloßen passiven Sein ausprägt, ist der Kern aller echten, aller geistigen Realität. Von der Gesamtheit der Phänomene, von der Welt, die im Raume und in der Zeit vor uns liegt, hebt sich jetzt das „Subjekt“ ab, dem alle diese Phänomene als seine Inhalte gegeben sind. Dieses Subjekt ist, als notwendiger Bezugspunkt, der ganzen Reihe der objektiven Inhalte innerlich gegenwärtig; aber es hat zugleich seinen Bestand nur darin, daß es sich von allem bloß Objektiven unterscheidet. Für das Selbst ge-

nügt nicht, wie für das Ding, das einfache „Dasein", sondern es muß sich auf sich selbst beziehen und sich mit sich selbst als identisch begreifen. Es „ist" nicht mehr, wenn man ihm diese Form der Tätigkeit abspricht. Insbesondere in der höchsten Weise persönlichen Lebens: im sittlichen Selbstbewußtsein tritt diese eigentümliche „Reflexion" zutage. Die vernunftbegabte Seele, „die weiß, was sie ist und die jenes ‚Ich' auszusprechen vermag, das viel besagt", ist die höchste in der Ordnung des Geisterreichs. Sie vollendet ihr Sein in dieser Vollendung ihres Wissens; in dem Akt, mit dem sie die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände umschließt und begreift.

Diese Bestimmung aber enthält für Leibniz unmittelbar eine andere, nicht minder fundamentale in sich. Ist jedes „Ich" auf die Mannigfaltigkeit seines Inhalts bezogen und konstituiert es sich, indem es sich dieselbe fortschreitend zur Klarheit entwickelt: so bedarf es außer diesem ihm eigentümlich Zugehörigen nichts anderes und nichts Äußeres mehr. Jedes geistige Subjekt ist daher eine in sich geschlossene Welt. Aller äußere „Einfluß" zwischen den Subjekten sinkt zum bloßen Schein herab: er ist die Anwendung einer Kategorie, die in der Dingwelt ihren Ursprung und ihr relatives Recht hat, auf ein Gebiet, das mit dinglichen Analogien nicht zu erfassen, geschweige zu erschöpfen ist. Wirkung und Gegenwirkung, Stoß und Rückstoß bestehen in der Welt der Körper, deren jeder so viel an lebendiger Kraft verlieren muß, als er dem andern mitteilt. Die Körper schließen sich erst vermöge dieser exakten Beziehung von „Ursache" und „Wirkung", die im Erhaltungsgesetz ausgedrückt ist, zu einem in sich geregelten und zusammenhängenden Universum zusammen. Aber weder das sinnliche Bild des Stoßes,

noch die mathematische Regel für den Austausch und die Übertragung bewegender Energie, ist auf die geistige Sphäre anwendbar. Soll hier, wie gefordert wurde, jedes Individuum das Ganze sein, so ist dies nur dadurch möglich, daß in ihm selbst die vollständigen Bedingungen liegen, das Ganze mit seiner Tätigkeit zu erfüllen. So wird jedes Subjekt nicht erst durch den „physischen Einfluß", den es von anderen erfährt, sondern durch seine eigene Natur zum vollständigen „Spiegel des Universums". Es braucht nur den Vorstellungsinhalt, der in ihm selber beschlossen liegt, zur Klarheit und Deutlichkeit zu entwickeln, um in ihm alles Wissen zu erschöpfen. Nicht stückweise wächst dem Ich, indem es mehr und mehr mit den äußeren Dingen in Berührung tritt, indem es sie allmählich ergreift und in sich hineinzieht, der Inhalt seiner Erkenntnis zu, sondern es macht sich diesen Inhalt zu eigen, indem es das, was ihm zunächst nur als eine verworrene Gesamtansicht der Dinge, in der Form der „dunklen Perzeption" gegeben ist, durch fortschreitende Analyse in seine einzelnen Voraussetzungen und „Gründe" zerlegt und es damit in die reine Form des Begriffs umbildet. Indem der Geist auf diese Weise erwirbt, was er besitzt, erkennt er in dem stetig neu zuströmenden Stoffe nur den Reflex des eigenen Wesens wieder. Er ist der „Auszug" und der Inbegriff für die Gesamtheit aller Verhältnisse und Gesetze, nach denen das Universum geordnet ist. Ihren schärfsten Ausdruck erhält diese Anschauung in dem Worte, daß alles Geschehen innerhalb der Seele und für die Seele sich derart vollzieht, als ob außer ihr und Gott nichts anderes vorhanden wäre. Nicht durch eine Stufenfolge fremder Vermittlungen hindurch, sondern unmittelbar und autonom ge-

winnt das Individuum sein Verhältnis zur Gottheit, zur Harmonie des Alls. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie Leibniz' Philosophie, bei all ihrer Selbständigkeit, dennoch mit den allgemeinen Interessen und Problemen des deutschen Geisteslebens verknüpft und verwachsen ist: es ist die Grundstimmung der Reformation, die an dieser Stelle in die Sprache des metaphysischen Begriffs gefaßt und durch ihn vor dem Wissen gerechtfertigt werden soll. Das Ich ist nicht ein vereinzeltes, diskretes Glied, nicht ein bloßes Fragment des Alls, sondern es ist die vollständige Konzentration alles dessen, was an Gehalt in diesem liegt. Das wahrhaft Individuelle ist das schlechthin Universelle: „in unserem Selbstwesen stecket eine Unendlichkeit, ein Fußtapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes."

Wenn wir somit, um ein äußeres Geschehen zu beschreiben, allenfalls atomistisch Teil an Teil setzen können, so entzieht sich die Gestaltung des inneren Lebens von Anfang an jedem derartigen Versuch. Hier gilt jenes Grundverhältnis, daß das Ganze nicht in den Teilen besteht und nicht aus ihrer Gesamtheit hervorgeht, sondern daß es „früher als die Teile" ist. Mit diesem Verhältnis aber ist, wenn man die Aristotelische Definition zugrunde legt, der Gesichtspunkt und Begriff der „Zweckmäßigkeit" gegeben. So entsteht jetzt ein neuer Gegensatz: der Kausalität, die die Form für die objektiven Veränderungen in der Natur darstellt, steht der Zweck, als die Kategorie alles „subjektiven" Seins gegenüber. Beide Prinzipien verteilen sich nicht auf die Wirklichkeit, so daß das erste in einem Gebiet des Wirklichen, das zweite in einem anderen ausschließliche Geltung besäße: sondern die Gesamtheit alles Werdens ist, je nach dem Gesichtspunkt,

von dem aus sie beurteilt wird, zugleich als ursächlich bestimmt und als zweckmäßig zu denken. Denn dem Übergang der Gestalten in den Körpern entspricht der Wechsel in den Perzeptionen und Strebungen der individuellen Substanzen. Die objektiv gerichtete Beobachtung entdeckt in der Natur nichts anderes als Gebilde, die als Größen bestimmbar und durch feste Größengesetze beherrschbar sind. Denn sie nimmt ihren Standort in der Reihe der Phänomene: sie betrachtet, wie aus einem einmal gegebenen Phänomen ein anderes wird und hervorgeht. Nun aber gibt es auch eine Betrachtung, die, ohne jene frühere zu negieren, doch über sie hinausgeht, indem sie nicht innerhalb der Reihe die Bestimmtheit von Glied zu Glied verfolgt, sondern nach dem Grunde der Bestimmung der Gesamtreihe selbst fragt. Und hier erweist sich denn dasjenige, was zuvor als eine bloße Succession materieller Gestaltungen erschien, als Ausprägung einer organischen „Form“, die in den späteren Bildungen reiner und klarer als in den früheren heraustritt. Was zuvor als gleichmäßiger Ablauf von Ereignissen galt, das weist jetzt eine bestimmte Richtung, eine „Entwicklung“ zu einem Ziele hin, auf. Es handelt sich somit für die Zweckbetrachtung nicht darum, an irgendeinem Punkte des Geschehens die Kausalbetrachtung zu durchbrechen und aufzuheben, sondern darum, von den allgemeinen Kausalgleichungen der abstrakten Mechanik zu einem Verständnis der individuellen Kausalreihen im konkreten Naturgeschehen vorzudringen. Allgemein läßt sich sagen, daß Veränderung die gemeinsame Kategorie ist, die geistiges und körperliches Geschehen, das Geschehen in den Substanzen und das in den Phänomenen bezeichnet. Aber wenn sie in dem einen Gebiete quantitativ, so ist sie im andern rein qualitativ

bestimmt: dem Austausch gewisser Bewegungs- und Energiegrößen geht auf der Seite des Geistigen die Wandlung im Inhalt der Vorstellung parallel. Was in den Erscheinungen der Natur „mechanisch und extensiv“ ausgebreitet liegt, das ist — wie Leibniz in einem Briefe an Christian Wolff es ausdrückt — in den Monaden als den Subjekten dieser Erscheinungen „konzentriert und lebendig“ enthalten. Betrachtet man die Natur, wie sie uns als Produkt des Lebensprozesses gegeben ist, so tritt sie uns überall als lückenlose Folge von Ursachen und Wirkungen entgegen; stellt man sich hingegen in den Mittelpunkt des Prozesses selbst, so erscheint vielmehr alles als von innen her bestimmt und somit als Glied einer teleologischen Ordnung. Die erstere Stellung nehmen wir in der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, die zweite in der Erfahrung ein, die wir von unserem eigenen Ich besitzen. Aber beide schließen einander nicht aus, sondern gehen harmonisch ineinander auf: denn alles „Äußere“ deutet auf ein „Inneres“, alle Notwendigkeit der Gesetze auf die Freiheit ursprünglicher schöpferischer Kräfte zurück, in welcher sie erst ihre vollständige Erklärung findet Idealismus und Materialismus sind damit innerlich geeint und versöhnt. Alles geschieht in den Körpern, als ob es nichts anderes in der Welt als die Materie und ihre Bewegungen gäbe: aber nichts in der Welt kann, wenn wir auf die letzten Gründe zurückgreifen, aus dieser Quelle allein begriffen und hergeleitet werden. —

Die eigentliche Aufgabe, die Leibniz' Philosophie sich stellte, ist damit gelöst. Ihre beiden Grundgedanken: die Autonomie der Vernunft und die Autonomie des Individuums, sind in Eins aufgegangen. Dem „Verhängnis“ der universellen und allbeherrschenden Vernunftgesetzlichkeit

ist nicht zu entgehen; aber je tiefer sich in uns das Bewußtsein dieser Gesetzlichkeit entwickelt, um so klarer gestaltet sich ein Weltbild, in welchem die Spontaneität des Ich sich in überraschender Weise vor uns enthüllt. Alle Vorstellungen von einem Zwange, den die Dinge auf die Seele ausüben, fallen ab; sie erweisen sich als die trüben Reste einer sinnlichen Auffassung, die bloße Bilder an Stelle der wahrhaften gedanklichen Prinzipien setzt. Indem jedes Individuum sich als einen selbständigen Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit begreift, findet es in der Vollendung des Alls seine eigene Vollendung. Zur Ausprägung dieses Gedankens greift Leibniz auf den Aristotelischen Begriff der „Entelechie" zurück. Weil es im Gedanken der individuellen Substanz liegt, daß alles, was immer ihr geschehen kann, aus ihrem eigenen Grunde herstammt und aus ihrem vollständigen Begriffe ableitbar sein muß: darum ist sie sich selbst genug. „Man könnte allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden den Namen ‚Entelechien' geben, denn sie tragen alle eine bestimmte Vollkommenheit in sich (ἔχουσι τὸ ἐντελὲς); sie haben eine Art Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), die sie zum Quell ihrer inneren Tätigkeit und sozusagen zu unkörperlichen Automaten macht." Die „Autarkie", die die stoische Lehre für den Weisen behauptet und gefordert hatte, gilt für jedes Individuum, das sich selbst und seine Stelle im Gesamtplan des Alls richtig erfaßt hat. Und neben diesen ethischen Ausdruck tritt nun, im Aufbau von Leibniz' Erkenntnislehre, ein logischer, der für das Verhältnis nicht minder charakteristisch ist. Versucht man, die Grundbegriffe, auf denen alle Erkenntnis ruht, zu verstehen, so findet man in ihnen allen ein Moment, das über die Sinne, ja über die reine „Einbildungskraft",

auf der die Sätze der Geometrie beruhen, hinausreicht. Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Ursache und Wirkung sind Gedanken, die im Aufbau der gegenständlichen Welt unentbehrlich sind: aber sie werden nicht aus der Betrachtung der Dinge gewonnen, sondern sind der ureigene Besitz des „Intellekts selbst". Der Gedanke des Ich ist das Vorbild und Prototyp aller reinen intellektuellen Begriffe. „Dieser Gedanke meiner selbst, der ich mir der Sinnendinge bewußt bin, fügt den Gegenständen der Sinne etwas hinzu. An eine Farbe denken und in Betracht ziehen, daß man an sie denkt, sind zwei sehr verschiedene Gedanken: ebenso wie die Farbe sich von dem Ich, das sie denkt, unterscheidet. Und indem ich nun begreife, daß andere Wesen gleichfalls das Recht haben, ‚Ich' zu sagen oder daß man es für sie sagen könnte, verstehe ich hieraus, was man allgemein die ‚Substanz' nennt, und die gleiche Betrachtung meines Selbst liefert mir andere metaphysische Begriffe, wie Ursache, Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit u. s. f., ja auch die Grundbegriffe der Logik und der Moral. Demnach kann man sagen, daß nichts im Verstande ist, was nicht aus den Sinnen stammte: ausgenommen der Verstand selbst und das, was versteht." Von einer anderen Seite her ist nun der Kreis geschlossen: denn in den reinen Vernunftbegriffen und in den ewigen Vernunftwahrheiten findet und erkennt das Ich — „sich selbst" wieder. Die reine Tätigkeit des seiner selbst bewußten Geistes erweist sich als der Ursprung und die Bedingung jedes Denkens notwendiger Zusammenhänge. Denn — dies ist hier der vermittelnde Gedanke — die Erkenntnis des Notwendigen kann nicht selbst ein Produkt des mechanisch-notwendigen Vorstellungsablaufs sein, sondern sie verlangt, daß das

Selbst sich dem Ganzen dieses Verlaufs mit Freiheit gegenüberstellt. Ein Bewußtsein, das sich lediglich dem Strome seiner Vorstellungen überließe, ohne diese Reihe nach bestimmten allgemeingültigen Kriterien zu beurteilen, würde dem der Tiere gleichen, die uns in der Tat in allen rein rezeptiven Leistungen völlig gleichstehen. Auch das Tier ist nicht lediglich auf die Aufnahme des gerade gegenwärtigen und gegebenen Reizes beschränkt, sondern besitzt eine bestimmte Form des empirischen Gedächtnisses und der Vorstellungsassoziation, die ihm die Erwartung künftiger Fälle, nach Analogie der vergangenen, ermöglicht. Nur dem Grade, nicht der Art und dem Prinzip der Begründung nach sind die rein empirischen Schlußfolgerungen des Menschen von diesem Verhalten unterschieden. In drei Vierteln unseres Wissens und Tuns folgen wir lediglich der gewohnheitsmäßigen Verknüpfung unserer Wahrnehmungen. Wir erwarten, daß die Sonne morgen aufgehen wird, aus keinem anderen Grunde, als weil es von jeher so gewesen ist. Aber ein Zusammenhang mag noch so oft tatsächlich erprobt worden sein, so folgt daraus doch schlechthin nichts für seine Notwendigkeit und Unabänderlichkeit. Blieben wir also in diesem Kreise beschlossen, so wäre uns jede unbedingte Gewißheit, jede wahrhaft demonstrative Wissenschaft versagt. In Wahrheit aber sind wir bereits in dem einfachsten Gedanken von unserem „Ich" über ihn hinaus: denn um das Ich zu denken, müssen wir es der einfachen Abfolge bloßer sinnlicher Eindrücke in uns als ein indentisch Beharrendes entgegenstellen. Hier liegt somit der erste Ansatz, Bleibendes und Veränderliches, Notwendiges und Zufälliges voneinander zu scheiden, und er befähigt uns, diese Scheidung auch im Ganzen der

objektiven Phänomene und Wahrheiten festzuhalten und durchzuführen. Der Begriff des Ich entfaltet sich zu einem System reiner Vernunftbegriffe, die, nicht aus der bloßen Betrachtung des vereinzelten Tatsächlichen stammend, dennoch für das Gesamtgebiet des Tatsächlichen gültig sind und von seiner Verknüpfung erst vollständig Rechenschaft geben. Jener Akt der „Apperzeption", in dem wir unser Ich zuerst finden, erschließt uns zugleich eine neue Form der Gewißheit überhaupt und einen neuen Inbegriff von Erkenntnismitteln, kraft deren wir fortschreitend die Welt des Wirklichen als einen Organismus der Vernunft entdecken und umfassen.

Und in diesem höchsten theoretischen Gedanken begreift das Ich zugleich seine ideelle praktische Aufgabe. Der Begriff des Selbstbewußtseins vollendet sich im Begriff der sittlichen Persönlichkeit. Hier erst erschließt sich uns die Freiheit in ihrer höchsten und vollkommenen Gestalt: denn es ist das Vorrecht der „Personen", daß sie einander in ihrem Streben nach Vollkommenheit in keiner Weise hindern, sondern daß jede, indem sie das eigene intelligible Ziel verfolgt, zugleich das Ziel des Ganzen erfüllt. Der „Vernunftstaat der Geister" ist die wahrhafte „societas divina". Nichts in der Natur der Dinge kann derart sein, daß dadurch das höchste Recht der Personen: ihre Selbstvervollkommnung in einer umfassenden geistigen Gemeinschaft verletzt und verkümmert würde. „Hieraus folgt, daß Gott, der stets die allgemeinste und größte Vollkommenheit erstrebt, die größte Sorge für die Geister tragen und daß er ihnen nicht nur im allgemeinen, sondern auch jedem im besonderen die größtmögliche Vollkommenheit verleihen wird, die die allgemeine Harmonie nur zuläßt. Die Geister allein sind nach seinem

Bilde geschaffen und gewissermaßen von seinem Geschlechte und wie Kinder des Hauses, da sie allein ihm frei dienen und mit Bewußtsein und in Nachahmung seiner göttlichen Natur handeln können. Ein einziger Geist wiegt eine ganze Welt auf, weil er die Welt nicht nur ausdrückt, sondern auch kennt und sich in ihr nach der Weise Gottes selbst benimmt." Der Gedanke der Unsterblichkeit, der nach Leibniz metaphysisch aus allgemeinen Begriffen erweislich ist, erhält hier seine besondere ethische Prägung: denn nicht nur müssen die Geister beständig fortleben, sondern sie müssen hierin auch ihre moralische Grundeigenschaft als sittliche Individuen bewahren, „so daß Gottes Gemeinwesen keine Person, wie seine Welt keine Substanz verliert." Es sind uralte religiöse und ethische Grundmotive, in denen hier das System der Harmonie ausklingt; aber sie haben eine neue Kraft und eine neue Bedeutung gewonnen, weil sie in strengem methodischen Aufbau aus dem Grunde einer neuen Weltansicht und Wissenschaftsansicht herausgewachsen sind.

3.

Was wir als den allgemeinsten geschichtlichen Gehalt der Monadenlehre bezeichneten: daß in ihr die Kategorien der geistigen Wirklichkeit entdeckt und den Kategorien der objektiven Naturerkenntnis bestimmt gegenübergestellt wurden, hat sich in der Gesamtheit der bisherigen Entwicklungen im einzelnen bewährt. Der Begriff einer Einheit, die zugleich das Ganze ist und bedeutet, — der Begriff der Spontaneität und der inneren Zwecktätigkeit, der logische Begriff der Apperzeption und der ethische Begriff der Persönlichkeit sind nur verschiedene konkrete

Erfüllungen ein und desselben beherrschenden Grundgedankens. In ihnen allen ist das Freiheitsproblem von einer besonderen Seite her ergriffen und bezeichnet. Indem jedoch Leibniz als Ausdruck für das individuelle geistige Subjekt auf den Aristotelischen Begriff der „substantiellen Form“ zurückgreift, ist damit bereits auf eine neue Gruppe von Fragen hingedeutet, die in diesem Ausgangspunkt beschlossen liegen. Ein System von Kräften, von freiwaltenden Tätigkeiten war es, was sich für ihn als Urgrund aller Wirklichkeit ergab. Aber darin, daß diese Kräfte zugleich als Formen bezeichnet werden, zeigt sich, daß sie in sich selber ein Gesetz ihrer inneren Bindung und Selbstbeschränkung tragen. Ihr Streben erfüllt sich in objektiven Gestaltungen, die sich einer festen Ordnung gemäß übereinander aufbauen. Der unendliche Lebensprozeß, als den wir das All begriffen haben, strebt nicht nach allen Seiten hin auseinander, sondern er bewahrt, in aller Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit der Antriebe, eine strenge Einheit der Richtung. Von der Einzelform bis zu den höchsten objektiven Gesamtformen, in denen sich die Welt als geistiger Kosmos darstellt, führt ein stetiger Weg. Es kann einen Moment lang scheinen, als sei in dieser „Hierarchie der Formen“ lediglich die Aristotelisch-mittelalterliche Ansicht erneut; — aber der Gedanke hat, gemäß den allgemeinen Voraussetzungen der Leibnizischen Philosophie, eine andere Wendung genommen. Denn das Individuum steht nicht schlechthin in diesen übergreifenden Ordnungen, sondern es hat sich in sie hineinzustellen, indem es sie für sich selbst, für sein eigenes Bewußtsein erzeugt. Jedem höheren Bewußtsein ist es wesentlich, daß es nur solchen Bindungen unterliegt, die es selbst in ihrer Notwendigkeit begreift, indem es

in ihnen die Erfüllung der eigenen intelligiblen Aufgaben erkennt. —

Um dieses Verhältnis in seiner Entwicklung zu übersehen, muß zunächst auf die Welt der „Natur", auf das Ganze des organischen Werdens zurückgegangen werden. Allgemein gilt innerhalb der Leibnizischen Lehre der Gedanke, daß die Verhältnisse in den „Phänomenen" die Verhältnisse in den „Substanzen" symbolisch ausdrücken und wiedergeben. Das „Äußere" bildet das „Innere", das „Zusammengesetzte" das „Einfache" nach, so daß hier, in verschiedenem Stoff, ein und dieselbe Gliederung, ein und derselbe Zusammenhang heraustritt. Es ist unter diesem Gesichtspunkt bedeutsam, daß bereits jedes Geschehen in der materiellen und organischen Welt eine doppelte Tendenz aufweist. Ein beständiges Schaffen und Wiederauflösen von Gestalten scheint uns hier entgegenzutreten. Der Prozeß des Werdens strebt danach, sich in bestimmten, scharf ausgeprägten Formen zu befestigen, aber er drängt, sobald er dies Ziel scheinbar erreicht hat, über dasselbe alsbald wieder zu neuen Bildungen hinaus. Es ist vergebens, diese Dynamik des Lebens dadurch beschreiben zu wollen, daß man die vorhandenen Bildungen in bestimmte, fest umrissene „Arten" auseinanderlegt und nach ihnen abteilt. Die Art ist kein Wesensbegriff, sondern ein vorläufiger logischer Hilfsbegriff der Klassifikation und Beschreibung. Denn die Welt der Formen bildet ein Kontinuum, in welchem es nirgends schlechthin feste Abgrenzungen gibt. Wie zwischen bestimmten geometrischen Gestaltungen — etwa zwischen verschiedenen Arten der Kegelschnitte — ein Zusammenhang besteht, nach welchem es möglich ist, in unmerklichen Gradabstufungen von einem Gebilde zum anderen überzugehen, so gilt das gleiche für

die Gattungen der Lebewesen. Die sinnliche Anschauung mag hier noch so große Differenzen, noch so jähe Sprünge erblicken: in den „Ideen Gottes" bilden diese Wesen doch nur die Abwandlung einer einzigen Grundregel, die durch sie alle hindurchgeht. Sie verhalten sich wie verschiedene Koordinaten ein und derselben Kurve, die sich zwar ihrem numerischen Wert nach unterscheiden, bei denen indes eben dieser Unterschied selbst in dem einheitlichen Funktionsgesetz befaßt und aus diesem ableitbar ist. Alle Ordnungen der Naturwesen bilden nur eine einzige Kette, in der die verschiedenen Klassen, wie ebenso viele Glieder und Ringe, ineinandergreifen und sich so nahe miteinander berühren, daß ihre Grenzen für die Beobachtung ununterscheidbar werden. In dieser Weise hängen die Menschen mit den Tieren, die Tiere mit den Pflanzen und diese wieder mit jenen Bildungen zusammen, die wir als unorganische zu bezeichnen pflegen. Wie es in einer stetigen Linie zwar unendlich viele unterscheidbare Punkte, aber keine voneinander getrennten Abschnitte gibt — es seien denn solche, die wir in der Abstraktion setzen und jederzeit wieder aufheben können —, so ist nach Leibniz' Gesamtansicht zwar jedes Individuum vom andern unterschieden, aber alle Zusammenfassung zu Klassen und alle Abtrennung in Arten bleibt vorläufig. Was ihr zugrunde liegt, ist lediglich die Tatsache, daß vermöge der stetigen Variation im Naturgeschehen, zwischen je zwei Gliedern des Alls bestimmte Beziehungen der »Verwandschaft« und der »Ähnlichkeit« bestehen müssen, die aber je nach dem Gesichtspunkte der Vergleichung, den wir wählen, verschieden aufgefaßt und bezeichnet werden können. Der Gedanke ist es, der die Mannigfaltigkeit des Werdens durch Setzung bestimmter Grenzen zu über-

sehen und zu beherrschen strebt. Aber er weiß, sobald er sein eigenes Tun kritisch begreift, daß die starren Formeln und Merkmale, die er schafft, das Werden der Natur nicht ausmessen und erschöpfen. Nur insofern haben diese Versuche des Denkens, das Unendliche zu begrenzen, eine wesentliche Wahrheit, als sich in ihnen die Gewißheit ausprägt, daß bei all den unübersehbaren Unterschieden der fertigen Gestalten doch ein harmonischer Übergang der Gestaltungsweisen selbst besteht. Kraft dieser Harmonie hängt jede Form mit der anderen zusammen, indem sie zugleich ihren eigentümlichen Charakter bewahrt. Nicht auf die moderne Entwicklungslehre, sondern auf Goethes Begriff der „Metamorphose" muß man vorausblicken, um sich diese Grundansicht, von der Leibniz' Biologie beherrscht wird, zu vergegenwärtigen. „Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichet der andern, und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz, auf ein heiliges Rätsel." Es ist das gleiche Rätsel, das überall im Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen hervortritt: das Besondere kann zur wahren Allgemeinheit nicht dadurch gelangen, daß es seine spezifische Bestimmtheit aufgibt, sondern nur dadurch, daß es sie immer reiner entfaltet. Die Mystik, die danach strebt, das Einzelne in den „Ozean der Gottheit" verschwinden und aufgehen zu lassen, wird von Leibniz überall bekämpft: das Individuelle wird zum Göttlichen nur, indem es sich dem Göttlichen gegenüber als das, was es ist, behauptet.

Wiederum geht in diesem Punkte die Betrachtung des Naturlebens unmittelbar in die Betrachtung des geistigen Lebens über. Das geistige Leben ist vom Leben der Natur dadurch geschieden, daß es von den Kräften weiß, die in ihm walten und daß es sie kraft dieses Wissens

beherrscht. Es ist geleitet von einem bestimmten Vorbild, das im Gedanken entworfen wird, und strebt danach, dieses Vorbild dem Wirklichen einzuprägen. Die Züge der Wirklichkeit werden hier nicht nur gesammelt und gleichsam in einem Brennpunkt vereint; sondern ein Neues, zuvor nicht Vorhandenes wird aufgestellt und nach ihm werden alle besonderen Kräfte hingelenkt. Das Tun folgt nicht einer vorgeschriebenen Richtung, sondern beweist sich als schöpferisch, indem es sich seine Richtung selbst gibt. Die Formen niederer Ordnung sind lebendige Spiegel des Universums der Geschöpfe; die Geister aber sind zudem Bildnisse der Gottheit selbst, da sie imstande sind, das System des Universums zu erkennen und es in „architektonischen Proben" nachzubilden; denn jeder Geist wirkt in seinem Kreise wie eine kleine Gottheit. Schon die Welt der Träume, vor allem aber die Welt der Kunst zeigt uns diese freischaffende Macht der Phantasie, die über alle bloß mechanische Verbindung des Gegebenen hinausgreift und eine Fülle eigener Gestalten wie aus dem Nichts erstehen läßt. Aber nur kurz pflegt Leibniz' Denken bei dieser ästethischen Bewährung stehenzubleiben: denn die Schönheit ist ihm nur ein „Vorschmack und eine kleine Probe" einer höheren intellektuellen Ordnung. Die Kraft und Selbständigkeit der „reinen Einbildungskraft" bezeugt sich ihm daher, umfassender und reiner als selbst in der Kunst, in der exakten Wissenschaft von Figur, Zahl und Gewicht. Die Mathematik begreift jene Proportion und jenes innere Maß in den Dingen, das wir in der Musik nur vorahnend erfassen und genießen. „Die Musik entzückt uns, obgleich ihre Schönheit nur in der Entsprechung von Zahlen besteht und in der unbewußten Zählung, die die Seele an den Schlägen

und Schwingungen der tönenden Körper vernimmt, die in gewissen Intervallen miteinander zusammenstimmen. Die Freude, die das Auge an den Proportionen empfindet, ist von derselben Art und auch die der übrigen Sinne wird auf etwas Ähnliches hinauslaufen, obgleich wir sie nicht so deutlich zu erklären vermögen." So wird die wissenschaftliche Erkenntnis zur wahrhaften Erfüllung dessen, was die Kunst bloß zu versprechen vermochte. In ihr erst beweist sich die tiefste Architektonik des Geistes — sofern das Wissen nicht bei der Beschreibung der Tatsachen verweilt, sondern das Werden und den Aufbau der Tatsachen aus ihren ersten Gründen verfolgt. Es ist, als ob wir in diesem Begreifen die Welt noch einmal für uns und unser Bewußtsein erschaffen würden. Das echte Wissen hebt uns über alle Bedingtheit des Empirischen hinweg: „gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unseren Füßen sehen könnten". Die letzte und höchste Stufe aber wird auch hier erst mit dem Übergang des Wissens zum Handeln erreicht. Der Trieb zur Einheit und Harmonie findet in der Gestaltung der Menschenwelt sein höchstes und würdigstes Objekt. Die Gemeinschaft der Personen, der intelligible Gottesstaat besteht nicht schlechthin, sondern er ist in jedem Moment neu herzustellen. Jeder grüblerische und mystische Quietismus muß vor dem Gebot des Handelns verstummen; ohne der göttlichen Vorherbestimmung als einem Unerforschlichen und Unergründlichen nachzusinnen, soll man seiner Pflicht gemäß handeln, die man kennt, und die jedem von uns die feste Basis seines Seins gibt. Über alle Fragen und Zweifel der Erkenntnis hinweg erschließt sich uns hier der wahre Sinn unseres Daseins. Tätigkeit ist es, die das All durchdringt und die wir

in jedem Einzelobjekt als den Grund seines Wesens zu erkennen haben; — sie ist es zugleich, was uns des echten geistigen Seins und des höchsten geistigen Wertes versichert. In ihr fügt sich der Einzelne einer Gesamtordnung ein, die er selbständig miterschaffen hat. Das Wirken für andere und für die Herstellung der objektiv-geistigen Ordnungen ist die Vollendung und Bewährung seiner Persönlichkeit.

Das Ganze von Leibniz' Religionsansicht ist damit bereits bezeichnet. Denn die Religion besteht für Leibniz im Grunde nicht als Gebiet eigenen Inhalts weiter, das neben der Kunst und der Wissenschaft, der Erkenntnis und der Sittlichkeit ein gesondertes Dasein führte. Zwar nimmt im Ganzen von Leibniz' philosophischem und wissenschaftlichem Schaffen die „Theologie" noch einen breiten Raum ein: die Darstellung und der »Beweis« der Dogmen scheint eine selbständige Aufgabe zu bilden, der er sich mit allen Mitteln, die ihm seine philosophische Einsicht darbietet, hingibt. Aber der eigentliche Sinn und Typus seiner Religiosität wird hierdurch nicht bezeichnet und bestimmt. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß gerade in dieser Virtuosität im Beweisen und Konstruieren von Dogmen sich bei Leibniz die Entfremdung gegenüber dem Dogma am deutlichsten beweist[1]: es ist ihm nicht mehr die innerlich verbindende Norm des Glaubens, sondern ein wandlungsfähiger Stoff, in dessen Gestaltung und Umgestaltung er seine eigene dialektische Kunst und Gewandtheit genießt. Dennoch besteht für Leibniz die Religion zwar nicht mehr als ein von allen weltlichen Richtungen und Interessen entrücktes abge-

[1] Vgl. Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus. (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, S. 358 f.)

löstes Sondergebiet, aber wohl als ein eigentümliches Prinzip fort, das das Ganze dieser Richtungen ergreift und mit seinem Gehalt durchdringt. Die religiöse Energie ist die letzte Bestätigung für alle besonderen, auf ein bestimmtes Einzelziel gerichteten Betätigungsweisen. Sie versichert sie, daß ihre Arbeit nicht nutzlos ist, daß sie nicht in einer unendlichen Differenzierung und Zersplitterung aufgehen, sondern daß jede Einzelleistung ihre Stelle und ihren Wert im Ganzen behalten wird. Der tiefste Sinn des „Glaubens" besteht für Leibniz in dieser Grundüberzeugung: daß jedes wahrhafte Tun, über alle Hemmungen des äußeren Daseins und des Augenblicks hinweg, zuletzt sein Ziel und seine Bestimmung finden muß. Die „Harmonie" des Alls führt auch jeden besonderen Ansatz, sofern er nur für das Ganze und im Hinblick auf das Ganze unternommen ist, seiner Vollendung entgegen. Das Ruhen und Beruhen in dieser Anschauung ist der eigentliche Gehalt der Religion. Leibniz' Lehre vollendet damit einen Gedanken, der, im Prinzip des Protestantismus wurzelnd, dennoch in dem geschichtlichen Werk Luthers nicht zur Vollendung gelangt war. Sie beseitigt alle dualistische Trennung zwischen dem Irdischen und Geistigen, dem Weltlichen und Überweltlichen. Es gibt keine reinere und tiefere Gottesidee, als diejenige, die sich im Wirken in der Welt und für die Welt bekundet: „idem est amare omnes et amare Deum, sedem harmoniae universalis." Das religiöse Ideal fließt daher für Leibniz mit dem neuen Kulturideal, das er aufstellt, unmittelbar in eins zusammen. Der Gottesbegriff ist lediglich dazu bestimmt, dem Inhalt dieses Kulturideals seine höchste Sanktion zu erteilen. Keine echte Weise der Tätigkeit kann mehr aufgewiesen werden, die dieser Weihe nicht

fähig — aber auch keine, die ihrer nicht im letzten Sinn bedürftig wäre. Jede neue wissenschaftliche Einsicht bedeutet einen „Hymnus auf Gott": die Entdecker und Forscher sind die wahren „Realpoeten", die „zur Ehre Gottes gleichsam ipsis factis perorieren und poetisieren". Und ebenso führt jede Arbeit an der sittlichen Gemeinschaft zu ihm zurück: denn was die Gemeinschaft der Vernunftwesen fördert, schafft den Grund für die wahrhafte „civitas Dei". Leibniz' „Optimismus" stammt daher nicht sowohl aus seinem Gottesbegriff, als er vielmehr dieser Gottesbegriff selbst, seinem eigentümlichen Gehalte nach, ist. Die Gewißheit und die Bürgschaft des Unendlichen gewinnen wir in der unbegrenzten Vollendung, deren das Endliche fähig ist. „Überall ist ein beständiger und freiester Fortschritt des Alls zum Gipfel der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit anzuerkennen, so daß es zu immer größerer Bildung gelangt." Der Glaube an den Bestand eines höchsten Formgesetzes des Alls, kraft dessen alle seine freien Einzelkräfte sich zu einer Einheit der Wirkung und des Ziels zusammenschließen: das ist der Kern von Leibniz' Religion, wie es der Kern seiner Metaphysik war. Die Gewähr für dieses Gesetz aber findet er zuletzt in der formgebenden Kraft des Bewußtseins selbst, die sich im Wissen, wie im Wirken bekundet.

Blickt man von hier aus auf jene erste Phase des Freiheitsproblems zurück, die uns in der Reformation entgegentrat, so ergibt sich bei aller tiefen Differenz zugleich eine tiefe Analogie. Hier wie dort bedeutet die Freiheit des Individuums kein Faktum, das von vornherein feststand, sondern sie mußte errungen und behauptet werden. Das Selbst findet sich erst im Kampf gegen eine Macht, die ihm gegenübersteht. Aber diese Macht ist bei Leibniz

eine andere, als sie es für Luther oder Calvin war. In der religiösen Sprache ist es der göttliche Wille, der in freier Wahl seine Gnade der Seele mitteilt oder verweigert. Das Individuum ist in völliger Passivität dieser Bestimmung anheimgegeben, aber eben indem es dies weiß und erkennt, stellt es sein Verhältnis zum Unendlichen her und erfährt in ihm seine Rettung und Rechtfertigung. In der philosophischen Grundansicht indes steht dem Ich nicht ein unerforschlicher göttlicher Ratschluß, sondern die Vernunftgesetzlichkeit des Alls selbst entgegen. Nicht die Irrationalität des göttlichen Willens, sondern die durchgehende Rationalität des Seins ist es, vor der die Persönlichkeit zu versinken droht. Ihr besonderer Inhalt und ihre besonderen Zwecke scheinen hinfällig zu werden gegenüber der Unveränderlichkeit der ewigen Wahrheiten und der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze. In der Tat ist dies die Folgerung, zu der die Philosophie Spinozas gelangt. Als ein unpersönliches und überpersönliches Sein kann Gott nur durch das Opfer des Selbst, durch das Aufgeben aller „anthropologischen" Bestimmungen und Werte erfaßt werden. Wer Gott recht liebt, der darf nicht verlangen, daß er von ihm wiedergeliebt werde. Alle Determination ist Negation; alle Individualität ist lediglich die Schranke, die uns von der unendlichen Substanz scheidet. Die Stimmung, die Spinozas „amor Dei intellectualis" kennzeichnet, ist daher die Ergebung in die ewige Naturordnung: die Einsicht in die lückenlose Notwendigkeit des Seins besänftigt alle gegensätzlichen Wünsche und Neigungen. Ein tiefer Friede, eine Beschwichtigung aller Affekte und Leidenschaften scheint damit gewonnen zu sein — aber in diesem Frieden ist auch jeder Ansatz zur Tat erloschen.

Das mystische Schauen hat alle lebendigen Energien des Wollens in sich aufgenommen und in sich vernichtet. Leibniz hat sich in einzelnen Ergebnissen seiner Metaphysik Spinoza genähert; aber was ihn von Anfang an von ihm unterscheidet, das ist das völlig andere Pathos seiner Weltbetrachtung. Er faßt das Sein von der Seite des Tuns und er kennt es nur in der Form des Tuns. Auch das Unendliche ist ihm daher nur, indem es wirkt und sich betätigt. Und deshalb, um die Energie des Tuns nicht untergehen zu lassen, muß die Individualität im Sein sich erhalten und behaupten. Spinoza hätte recht — so schreibt Leibniz selbst —, wenn es keine Monaden, d. h. keine besonderen und eigentümlichen Kraft- und Bewußtseinszentren gäbe. Da sie aber vorhanden sind, da das Selbstbewußtsein ein Grundfaktum ist, an dem keine Spekulation vorbeigehen und das keine Spekulation vernichten kann, so bleibt nur der eine Weg übrig, von diesem schlechthin sicheren Mittelpunkt aus die Grenzen des Kosmos zu bestimmen. Indem jede endliche Kraft ihre Sphäre erfüllt, geht hieraus das Unendliche nicht als ein ruhendes Sein, sondern als ein sich stetig neu erzeugendes Leben hervor. Der Affekt, der diese Weltansicht beherrscht, ist nicht die ruhige Unterwerfung unter die Regel des Weltganzen, auf welche die Stoa, wie Descartes und Spinoza ihre Ethik gegründet hatten, sondern das freudige Vertrauen zu einer allgemeinen Zweckordnung, in der jede Einzelpersönlichkeit zu ihrem Recht und zu ihrer vollen Entwicklung kommen muß. Der Stoizismus — so urteilt Leibniz — gibt nur eine erzwungene und erkünstelte Geduld: die echte Gottesliebe aber belebt und beschwingt alle Kräfte des Bewußtseins und weist sie in eine unbegrenzte Weite des Wollens und Vollbringens hinaus.

Denn das Wesen Gottes läßt sich als ein Unendliches in keinem ruhenden Akt des Schauens erschöpfen: „Demnach wird und soll unser Glück niemals in einem vollkommenen Genießen bestehen, das unsern Geist stumpf machen würde, sondern in einem immerwährenden Fortschritt zu neuer Freude und neuer Vollkommenheit."

Der eigentliche Gehalt von Leibniz' Theodizee liegt in diesen Sätzen beschlossen. Löst man aus dem so vielfältig verschlungenen und kunstvoll verwickelten dialektischen Ganzen der Theodizee das Hauptmotiv heraus, so bleibt im wesentlichen nur Ein entscheidender Gedanke zurück. Eine schlechthin und absolut vollkommene Welt wäre ein Widerspruch in sich selbst, weil sie dem Wesen der „Kreatur" zuwider wäre. Alles Geschaffene ist als solches ein in sich selbst Begrenztes, das also mit einer notwendigen und ursprünglichen Schranke behaftet ist. Aber in dieser Schranke liegt zugleich die Wurzel seiner Kraft: denn von ihr empfängt es die bestimmte Richtung seines Tuns und damit die Richtung seiner Selbstvollendung. Die wahrhafte Vollkommenheit läßt sich nicht in einem einzelnen ruhenden Zustand des Universums ausdrücken, sondern sie besteht in der beständigen „Erhöhung des Wesens", die die Individuen erfahren. Der eigentümlichste, reichste und tiefste Wert in der Welt ist daher der Wert des Werdens selbst. Alles Werden jedoch verlangt Gegensätze; verlangt nicht die Harmonie schlechthin, sondern ihre Herstellung aus dem Mangel und Widerstreit. Mit diesem Gedanken spricht die Theodizee, in einer freilich seltsamen und barocken metaphysischen Verkleidung, nur die Grundstimmung aus, die die moderne Welt seit der Renaissance beherrscht. Luther selbst war von dieser Stimmung berührt, wenngleich ihn sein religiöses Gefühl

im allgemeinen in eine andere Richtung weist. „Dieses Leben ist nicht ein Wesen, sondern ein Werden. Es ist noch nicht getan und geschehn, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg; es glüht und glitzt noch nicht alles; es fegt sich aber alles." Leibniz' Theodizee führt diese Anschauung zu ihrer Höhe und zu ihrer Konsequenz: sie verzichtet auf das Ende, um den Weg zu erhalten. Die Schranken und Unvollkommenheiten des Endlichen dürfen nicht nur geduldet, sondern müssen bejaht und gutgeheißen werden, weil an ihnen und aus ihnen sich der sittliche Wille erst in der Grenzenlosigkeit seiner Aufgabe und seiner Kraft erfaßt.

Dennoch treten an diesem Punkt, an welchem Leibniz' Philosophie ihren inneren Abschluß gefunden zu haben scheint, auch die Bedingungen, die sie beschränken und einengen, mit besonderer Deutlichkeit heraus. Denn man erinnert sich der metaphysischen Konstruktion, auf der der gesamte Beweisgang der Theodizee, auf der alle Argumente für die „beste Welt" beruhen. Aus einer unendlichen Fülle von Möglichkeiten, die er in den Ideen seines Verstandes vollständig und deutlich übersah, hat Gott diejenige Reihe ausgewählt und zur Verwirklichung zugelassen, die das relativ geringste Maß des physischen und moralischen Übels einschloß. Alle Folgen, die jemals in dieser Welt bis in alle Ewigkeit eintreten würden, waren in diesem ursprünglichen Akt der „Zulassung zur Existenz" vorhergesehen: denn der vollständige Begriff jeder Einzelsubstanz, der in Gottes Wissen gegenwärtig war, enthält ein für allemal alles, was ihr jemals begegnen kann. Die Freiheit wird nach Leibniz durch diese Art der göttlichen Voraussicht und der göttlichen Vorherbestimmung nicht aufgehoben. Daß nämlich dieses oder jenes

Individuum in einem bestimmten Zeitmomente eine gewisse Handlung begehen werde: das ist zwar, nachdem einmal der allgemeine göttliche Entschluß zur Verwirklichung dieser bestimmten Welt feststeht, unbedingt sicher; aber es ist nicht absolut und metaphysisch notwendig. Denn „notwendig" in diesem Sinne ist nur das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt; hier aber wäre auch ein anderes Individuum und eine andere Handlung an sich „möglich" gewesen, — wenngleich ihnen Gott kraft seiner Wahl des Besten, also durch teleologische Gründe bestimmt, die Verwirklichung versagt hat. Man sieht indessen leicht, das diese Lösung in Wahrheit nur der vergebliche Versuch ist, die Schärfe des ethischen Freiheitsproblems durch eine logische und metaphysische Distinktion abzustumpfen. Dem handelnden ethischen Subjekt gilt es gleichviel, ob es vom Standpunkt des bloßen Begriffs und der bloßen Logik aus auch ein anderes hätte sein können — wenn es doch gleichzeitig einsieht, daß es in der einmal gegebenen, von Gott verordneten und zugelassenen wirklichen Welt, das, was es tatsächlich ist, auch sein muß. Die sittliche Forderung der Freiheit richtet sich nicht gegen die Notwendigkeit des reinen Begriffs, sondern gegen die kausale Notwendigkeit des Geschehens: was aber diese letztere betrifft, so steht es in Leibniz' System unverbrüchlich fest, daß — den ersten Anfangspunkt einer gewissen „Welt" einmal gesetzt — die Gesamtheit der Folgezustände in ihr vollständig und eindeutig bestimmt ist. Die gesamte Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer, zwischen mathematischer und teleologischer Notwendigkeit läuft daher im Grunde auf eine Verkennung der Frage, auf eine „ignoratio elenchi" hinaus. Dem Logiker Leibniz wäre freilich ein derartiger

Fehlschuß nicht begegnet, wenn nicht sein Freiheitsbegriff von Anfang an mit einer tiefen inneren Schwierigkeit belastet gewesen wäre, die hier, am Schlusse der philosophischen Gesamtentwicklung, nur in besonderer Schärfe hervortritt. Leibniz hatte das Postulat der Freiheit mit dem Postulat des durchgängigen gesetzlichen Zusammenhangs des Alls dadurch zu versöhnen gesucht, daß er alle äußere Determination des Ich in eine innere verwandelte. Nur aus ihm selbst quellen dem Ich alle Kräfte und Antriebe, die sein Handeln bestimmen; nur seinen eigenen Begriff erfüllt es, indem es sich in die unbegrenzte Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen entfaltet. Aber dieser Begriff, der für das Ich selber ein Werden ist, von dem es also nur weiß, indem es ihn betätigt, ist für den unendlichen Verstand Gottes, der die Reihe der Möglichkeiten überschaut, als ein festes Sein gegeben. In diesem zeitlichen und sachlichen Vorhergehen des Seins vor dem Werden liegen alle die Konflikte, die der Freiheitsbegriff in sich birgt, wieder unvermittelt vor uns. Die Entwicklung, die die Seele in sich zu erfahren glaubt, sinkt im Grunde zum bloßen Schein herab: denn was uns vom Standpunkt des endlichen Wissens Entwicklung heißt, das ist in Wahrheit die vollständige Präformation des individuellen Subjekts im göttlichen Verstande. Für diesen unendlichen Verstand geschieht nichts Neues, sondern ihm expliziert sich nur in der Form der Zeit, was ihm zuvor in der Form des reinen Begriffs vollständig gegeben war. Wo wir Leben und Tätigkeit sehen, da sieht er nur das Abrollen einer von aller Ewigkeit her feststehenden Reihe von Ereignissen. Die höchste logische und die höchste ethische Gewißheit sind also, trotz allen Versuchen Leibnizens, zuletzt nicht zur wahrhaften Versöhnung gelangt:

die Vollendung der Logik hebt den Sinn und Inhalt des grundlegenden Postulats der Ethik auf.

Und noch tiefer, bis in den Grund und Inhalt des Leibnizischen Gottesbegriffs selbst, läßt sich dieser Widerspruch zurückverfolgen. Zwei Grundbedeutungen sind es, in denen Leibniz den Gottesbegriff nimmt, und keine von ihnen ist für den Aufbau seiner Gesamtansicht entbehrlich. Auf der einen Seite ist er der Ausdruck und die Gewähr für den Zweckzusammenhang des Werdens: er bezeichnet jene universelle Ordnung des Seins, die sich im Streben und in der Betätigung der Einzelsubjekte fortschreitend gestaltet und herstellt. Es ist die religiöse Grundansicht, wie sie sich bei Herder und Fichte entfaltet: nicht als „ordo ordinatus“, sondern als „ordo ordinans“ ist Gott zu fassen. Auf Gott selbst findet, unter diesem Gesichtspunkt, die Kategorie der Entwicklung Anwendung: er beharrt nicht nur in ein und demselben, wie immer erhabenen, Zustand der Vollkommenheit, sondern er hat ein Analogon des Werdens und des Fortschritts in sich. Ein anderes Motiv des Gottesbegriffs aber tritt uns entgegen, wenn wir auf den logisch-mathematischen Ursprung des Systems zurückblicken. Auch hier zwar verfügt und vollzieht Gott die „Ordnung des Besten“; aber er verfährt hierin wie ein großer Geometer, der eine Maximum- oder Minimumaufgabe zu lösen hat. Die Größe des Übels wird gegen die Größe des Guten abgewogen: und das eindeutige Resultat dieser Rechnung ist es, was sich uns in der Gestalt der „Welt“ darstellt. Hier ist Gott, wie man sieht, nicht mehr der Zielpunkt, sondern der Anfangspunkt des Geschehens: nicht sein „terminus ad quem“, sondern sein „terminus a quo“. Und dieser fertige Anfang schließt alle weiteren Folgen als gleich-

falls fertige bereits in sich: wie der Mathematiker im allgemeinen Gesetz einer Reihe all ihre unendlich-vielen Glieder lückenlos kennt und beherrscht, so gibt es für den unendlichen Verstand, der das Universum nach Art eines einzigen, in sich zusammenhängenden Syllogismus denkt, in ihm kein Früher oder Später, kein Antecedens oder Consequens mehr. Alles Werden fällt der Wahrheit nach nicht in diesen absoluten Verstand, sondern nur in uns, in den subjektiven Zuschauer hinein. Man mag immerhin in dem Gottesbegriff der Leibnizischen Theodizee und in der Vorstellung einer Wahl unter verschiedenen gleich möglichen Welten nur einen Anthropomorphismus und eine Anbequemung an populäre Vorstellungen sehen: in jedem Falle weist schon das Bild selbst, dessen sich Leibniz bedient, auf eine innerliche Schwierigkeit hin. Es zeigt, daß sich die „Substantialität" Gottes nicht in reine „Aktualität" aufgelöst hat; — daß, entgegen der Grundansicht, die Leibniz' Kraftbegriff ausspricht, das göttliche „Sein" nicht vollständig in das göttliche „Wirken" aufgegangen ist.

Gerade vom Standpunkt der eigenen grundlegenden Leistung der Leibnizischen Philosophie läßt sich daher der ungelöste Gegensatz, der in ihr zuletzt zurückbleibt, deutlich bezeichnen. Denn eben dies war für diese Philosophie charakteristisch: daß sie die Versöhnung zwischen der mathematisch-kausalen und der ethisch-teleologischen Weltanschauung nicht in einer eklektischen Vermischung der Ergebnisse beider Ansichten suchte, sondern darin, daß sie die Kategorien des Geistes und der Natur, des „Subjektiven" und „Objektiven" bestimmter und schärfer als zuvor unterschied. Die Theodizee indes rückt das Verhältnis Gottes zur Welt wieder unter einen Gesichts-

punkt, der sich für die Bestimmung der geistigen Wirklichkeit bereits aus allgemeinen Gründen als unzureichend erwiesen hatte. Das schöpferische Handeln Gottes, in welchem die Harmonie des Alls entsteht, stellt sich jetzt im Bilde eines bloßen Rechenexempels dar: „cum Deus calculat, fit mundus." Und diese Auffassung des Ganzen wirkt nun weiterhin auf das Einzelne zurück. Es zeigt sich die gefährliche Tendenz, die physischen und moralischen Übel gegen das Gute der Welt abzuwiegen und aufzurechnen, sie also einer rein quantitativen Betrachtung zu unterwerfen. Daß insbesondere der sittliche Selbstwert der „Personen" sich jeder derartigen Auffassung entzieht, daß er in diese ganze Schätzungsweise nach einem bloßen „Mehr" oder „Weniger" nicht eingeht, sondern ein qualitativ schlechthin Eigentümliches und Unvergleichliches ist: diese Einsicht droht nun wieder verlorenzugehn. Das zweideutige und fragwürdige Wort, daß jede Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Welt „ihren Preis habe", scheint jetzt die letzte Lösung des Rätsels bedeuten zu sollen. Dieses Wort vermag die Zweifel gegen die Göttlichkeit des Weltlaufs nicht zu beschwichtigen, sondern muß sie vielmehr tiefer als zuvor wieder aufregen. Schroff und unversöhnt treten hier noch einmal die Prinzipien einander gegenüber, nach deren harmonischer Einigung Leibniz' Lehre hinstrebte. Aber es ist nicht — wie man häufig behauptet hat — ein Mangel in Leibniz' Persönlichkeit und Gesinnung, sondern ein Mangel seiner Methode, der hierin deutlich wird. Leibniz begnügt sich nicht mit dem Glauben und der Zuversicht, daß die Welt, als Ausdruck eines unendlichen Strebens zur Vollkommenheit, „gut" sei, sondern er fordert von sich die bündige Demonstration, daß sie — die beste sei. Der Mathematiker

und Logiker soll begründen, was der Ethiker und Religionsphilosoph nur behaupten konnte. Leibniz' Optimismus ist im Grunde nichts anderes als eine neue Liebe zur Welt und zum endlichen Dasein, das nun mit all seinen Schranken bejaht werden soll; aber er kann dieser Liebe nur sicher und froh werden, indem er es unternimmt, sie sich zu beweisen. Denn sich ihr schlechthin und ohne weitere Frage nach ihrem „Warum" hinzugeben, hieße — den Satz des zureichenden Grundes verletzen. Noch einmal wird hier die Gewalt des analytischen Geistes in Leibniz deutlich; noch einmal tritt das Pathos der reinen Erkenntnis, von dem sein System beherrscht und durchdrungen ist, in all seiner Kraft und Reinheit hervor. Aber zugleich wird hier eine Schranke sichtbar, die Leibniz' Philosophie nicht zu überwinden vermochte, ohne aus ihrem eigenen Prinzip herauszutreten. Erst das achtzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert der Religion der Humanität, hat diese Schranke durchbrochen. Ihm ist die Welt nicht mehr eine unter „vielen möglichen", nicht der Einzelfall eines allgemeinen Begriffs, sondern die einmalige lebendige Auswirkung des Göttlichen in Natur und Geschichte. Die Gewißheit dieses Göttlichen aber wird uns nicht in theoretischer Spekulation, sondern allein im Handeln und Wirken zuteil: „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand." Ein solches Unterpfand war es, was die Theodizee verlangt und gesucht hatte. Worin Bayle einen Triumph des Glaubens sah, darin sah sie vielmehr einen „Triumph der beweisenden Vernunft über scheinbare und trügerische Gründe, die man mit Unrecht den Beweisen entgegenstellt". Die Vernunft als Ganzes und in ihren höchsten geistigen Betätigungen wurde damit zuletzt in die Sphäre des

Beweises und der Syllogistik eingeschlossen. Aber daß sie sich aus dieser Sphäre wieder befreien, daß sie sich zugleich in ihrer umfassenden Totalität und in ihrer genauen Differenzierung wiederherstellen konnte: das verdankt sie dennoch zum großen Teil den Kräften, die in Leibniz' Philosophie frei geworden waren. Wenn Descartes, im Begriff der substantia cogitans, das Gebiet des Geistigen mit dem Gebiet des Denkens gleichgesetzt hatte, so hat Leibniz an Stelle des Begriffs des Denkens den reicheren und umfassenderen des Lebens gesetzt. Aber nur seine Metaphysik, nicht seine Methodenlehre hat die Folgerung, die hierin eingeschlossen lag, ihrem ganzen Umfang nach verwirklicht. Seine allgemeine Charakteristik ist im wesentlichen eine systematische Lehre von den Denkformen geblieben: und erst der weiteren Entwicklung war es vorbehalten, die Forderung, die hier für die Erkenntnis gestellt worden war, auf die Gesamtheit aller schöpferischen Kräfte des Bewußtseins auszudehnen.

Zweites Kapitel

Die Entdeckung der ästhetischen Formwelt



1.

Das logische System der Wissenschaft, das Leibniz geschaffen hat, findet in einem reinen Hymnus der Welt- und Tatfreude seinen Abschluß. Eine neue Begründung der Erkenntnis war hier gesucht worden; aber in der abstrakten Zergliederung des Wahrheitsbegriffs und der theoretischen Wissensprobleme war zugleich die tiefere und umfassendere Harmonie entdeckt worden, die den Geist als Ganzes mit dem Ganzen der Wirklichkeit verknüpft. Das Denken hat die volle Sicherheit seiner selbst erlangt; und in ihr ist ihm zugleich die Gewißheit geworden, daß es das Sein bis in seine letzten Elemente zu durchschauen und zu formen vermag. Und dennoch fällt auf dieses ganz von innerer Klarheit und Helle erfüllte Weltbild ein tiefer Schatten, wenn man Leibniz' Lebensarbeit nicht nur nach ihrem objektiven Gehalt, sondern nach den persönlichen und geschichtlichen Zusammenhängen betrachtet, in denen sie steht. Je reicher und umfassender sich für Leibniz die eigene philosophische Gedankenwelt gestaltet, um so tiefer empfindet dieser ganz auf unmittelbares Wirken gestellte Geist seine wachsende Isolierung. In seinen Briefen, so zurückhaltend sie im Ausdruck persönlicher Empfindung sind, klingt immer stärker die Klage über seine geistige Vereinsamung durch. Und es sind nicht nur die zufälligen und äußeren Lebensumstände, in denen diese Klage gegründet ist. Der Inhalt der sachlichen Aufgabe selbst,

die Leibniz sich gestellt hatte, barg den Konflikt, der sich ihm im Fortgang seines Lebens immer deutlicher enthüllte. Als ein einzelner war er den Problemen gegenübergetreten, die erst in der vereinten philosophischen und wissenschaftlichen Arbeit der folgenden Jahrhunderte ihre Lösung finden konnten. Er hatte nicht nur ein neues Ideal der Vernunfterkenntnis aufgerichtet, sondern er forderte von sich auch dessen vollständige Erfüllung. Das geistige Leben in Deutschland aber bot für die Durchführung dieses universellen gedanklichen Entwurfs nirgends einen sicheren Halt- und Stützpunkt dar. Luther wurzelte in den allgemeinen Tendenzen seines Volkes und seiner Zeit und diesem Zusammenhang verdankt er die unvergleichliche Stärke und Unmittelbarkeit seiner Einwirkung. Der Leibnizischen Lehre indessen wird ihre erste umfassende Wirksamkeit nur durch eine Vermittlung zuteil, die ihr zwar die Entfaltung in die Breite des Wissens ermöglicht, die aber hierbei ihren wesentlichen Gehalt verkümmern läßt. Zwar besteht das Lob, das Kant der Wolffischen Philosophie gespendet hat: daß sie es gewesen, die den Geist der Gründlichkeit in Deutschland fortgepflanzt und aufrechterhalten habe, geschichtlich zu Recht. Aber in ihrem Schematismus geht gerade die originalste Leistung der Monadenlehre, geht der neue Gesichtspunkt, den sie für die Gesamtauffassung der geistigen Wirklichkeit in sich enthält, verloren. Von einem neuen Ausgangspunkt her galt es daher diese Leistung zurückzugewinnen. Und hierin erst, nicht in ihren schulmäßigen Fortsetzungen, erfüllt sich das historische Geschick und die historische Wirkung der Leibnizischen Philosophie. Was sie an gedanklicher Kraft besaß, das erschöpfte sich nicht in den Streitigkeiten der Schule über das Einfache und die Monaden, über die

Harmonie von Seele und Leib, über Willensfreiheit und Vorherbestimmung. Vielmehr trat diese Kraft erst dort ganz zutage, wo der Inhalt der Probleme, mit denen das achtzehnte Jahrhundert ringt, bereits über die Grenzen des Leibnizischen Systems hinausgewachsen war. In der beherrschenden Macht, die sie über diese sich neu gestaltenden Fragen ausübt, tritt die Grundanschauung der Monadologie noch einmal in ihrer Fülle und Ursprünglichkeit heraus. Betrachtet man die Mannigfaltigkeit der Anregungen, die das deutsche Geistesleben des achtzehnten Jahrhunderts von außen her empfangen hat — sieht man auf die Wirkung, die Locke und Shaftesbury, Voltaire und Rousseau, die französischen Enzyklopädisten und die englischen psychologischen Analytiker hier geübt haben, so könnte man sich einen Augenblick lang versucht fühlen, die Bildung dieser Epoche als ein Mosaik zu betrachten, das sich aus einzelnen Stücken, die einander ihrem Ursprung nach fremd und äußerlich sind, zusammensetzt. In Wahrheit aber waltet in der Tiefe der geschichtlichen Erscheinungen eine strengere Kontinuität und Einheit. Gegenüber all der zuströmenden Fülle des Stoffes wird eine selbständige geistige Form behauptet. Sie ist freilich kein starres, sondern ein bewegliches und bildsames Ganze: sie wächst aus Leibniz' philosophischer Gesamtansicht heraus, indem sie diese Ansicht selbst rückwirkend umgestaltet. Sobald die Grundbegriffe der Monadologie aus fertigen Resultaten wieder zu Richtlinien des Denkens und Forschens werden, belebt sich damit ihr eigener Gehalt und wird einer freien und selbständigen Weiterbildung zugänglich.

Denn eine neue Formwelt ist es, die jetzt ans Licht drängt, und die immer entschiedener ihre begriffliche An=

erkennung und ihr begriffliches Verständnis verlangt. In dem Aufbau der Leibnizischen Philosophie fällt dem ästhetischen Motiv keine entscheidende Rolle zu. Leibniz kennt und liebt die antike Dichtung; und seine Teilnahme für alles geistig Lebendige, das ihn umgibt, macht ihn mit der Literatur fast aller modernen Völker vertraut. Als Ganzes aber bleibt seine Gedankenwelt von diesen Interessen des gebildeten Welt- und Hofmannes unberührt. Wo ihm als Philosophen, als Metaphysiker das Phänomen des künstlerischen Genießens und Gestaltens entgegentritt, da sieht er in ihm nur ein neues Beispiel und einen neuen Beweis der allbeherrschenden gedanklichen Ordnung des Kosmos. Die Schönheit bildet das Symbol einer tieferen intellektuellen Harmonie, die sich in ihr vorausverkündet. Was sie verspricht, das wird erst durch die Welt der Erkenntnis wahrhaft erfüllt und gewährt. In dieser entfaltet sich zum reinen Begriff, was im ästhetischen Eindruck nur dunkel und unentwickelt lag. Die metaphysische Erklärung des Schönen enthält somit den Keim seiner Auflösung in sich; auf den freien Höhen des Wissens erblicken wir die Erscheinung der Schönheit unter uns. In dem herrschenden System der deutschen Philosophie fand somit der Begriff der Dichtung, wie er im achtzehnten Jahrhundert entsteht, keine feste Stelle zubereitet; sondern er mußte sich diese Stelle erst selbst bezeichnen und geben. In dieser Aufgabe aber lag zugleich ein Teil des Lebens und der Entwicklung der Dichtung selbst beschlossen. Denn noch einmal bewährt sich hier jene allgemeine Tendenz des deutschen Geisteslebens: daß die einzelnen Gebiete ihr Wachstum und ihre gedankliche Rechtfertigung zugleich und miteinander vollziehen. Sie gewinnen die Fülle ihres Inhalts nur mit

der fortschreitenden Klarheit über ihr reines Formgesetz. Die wahrhafte Freiheit des Wirkens wird ihnen erst durch das Wissen zuteil; sie müssen sich die Frage nach ihrem Recht und nach ihrer Stellung im Ganzen der Wirklichkeit des Geistes beantwortet haben, ehe sie sich den in ihnen waltenden schöpferischen Kräften überlassen. So zeigt die Entstehung der deutschen Dichtung jenes eigentümliche Verhältnis, das in dieser Bestimmtheit in keiner andern Literaturepoche hervortritt: die ästhetische Reflexion und Kritik wird zur produktiven Bedingung für den Prozeß des Schaffens, weil sie bis in jene letzten geistigen Tiefen zurückdringt, aus denen das Schaffen selbst seine Bestimmung empfängt. Als Herder in Straßburg mit dem jungen Goethe zusammentrifft, als er ihm hier den neuen Begriff der Dichtung, nicht als eines „Privaterbteils einiger feinen und gebildeten Männer"; sondern als einer „Welt- und Völkergabe" deutet — da werden zuerst die Quellen lebendig, aus denen die Goethesche Dichtung entspringt. Und dieser Zusammenhang bricht nicht ab, sondern er tritt auf jeder neuen Stufe der Entwicklung in einem neuen Sinne hervor; wie denn der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller dieses Ineinander des künstlerischen Schaffens und der künstlerischen Selbstbesinnung noch einmal in reinster Ausprägung zeigt.

Kümmerlich und unscheinbar genug sind freilich die ersten Anfänge, von denen die ästhetische Theorie und Kritik in Deutschland ausgeht. Überall erweist sich die Enge des deutschen Lebens; der Gelehrsamkeit, die hier die „Anfangsgründe der — schönen Wissenschaften" entwickelt, fehlt noch jede wahrhafte Anschauung der großen Werke der Kunst, wie jede tiefere Natur- und Geschichts-

ansicht. Hinter ihren Doktrinen steht weder das entwickelte Gefühl für differenziertes seelisches Leben, das die englischen Psychologen des achtzehnten Jahrhunderts auszeichnet, noch jenes sichere und klare Formbewußtsein einer höfischen Gesellschaft, das alle Schriften der französischen Ästhetiker durchdringt. Die Sorgfalt und Genauigkeit in der Zergliederung der Begriffe soll ersetzen, was an anschaulichem Gehalt mangelt. Und doch besitzen selbst diese trockenen Zergliederungen einen eigenen Reiz; denn die geschichtliche Betrachtung spürt, wie in all diesen Einzelheiten ein neues Ganze sich regt und bildet. Schritt für Schritt mußte der Zugang zu diesem Ganzen gebahnt; auf seltsamen Umwegen und Irrwegen mußte es gesucht werden. Ehe nach dem Ursprung der künstlerischen Formwelt gefragt werden konnte, mußte im Zeitalter Gottscheds, dem die Poesie noch als ein Hauptstück der „galanten Gelehrsamkeit" gilt, der eigentliche Sinn dieser Formwelt erst wieder entdeckt werden. Aber eben in dieser Entdeckung lag eine tiefere Fruchtbarkeit für die allgemeinen Probleme des geistigen Lebens, als die Behauptung irgendeines fertigen und abgeschlossenen Besitzes sie hätte enthalten können. Je primitiver die ersten Ansätze sind, von denen hier begonnen wird, um so tiefer erweist sich die Kraft der Gestaltung, die aus solchen Elementen ein Neues und Eigentümliches zu bilden vermochte. Diese autochthone Entwicklung, dieses Herauswachsen einer neuen Poetik, und zugleich mit ihr einer neuen Poesie, aus den allgemeinen Tendenzen des deutschen Geisteslebens versuchen wir darzustellen.

2.

Die Anfänge der Poetik und der literarischen Kritik in Deutschland gehören zunächst ausschließlich der Historie der Gelehrsamkeit an. So heftig zwischen Gottsched und den Schweizern um die Prinzipien der Dichtkunst gestritten wird, so entspricht doch der Ertrag des Streites in keiner Weise dem Eifer, mit dem er geführt wird. Es ist ein sonderbares Schauspiel, wie hier für die Erörterung rein technischer Einzelfragen — wie etwa für die Frage nach dem Recht und der Notwendigkeit des Reimes — die Teilnahme des gesamten literarischen Lebens der Nation verlangt und vorausgesetzt wird. Folgt man den Einzelheiten dieser Diskussion, die sich mit wahrhafter Leidenschaft in das Kleinste und Unbedeutendste versenkt, so scheint sie sich für das freiere geschichtliche Urteil in eine echte »querelle allemande« aufzulösen. Und doch hat die Geschichte selbst bezeugt, daß hier ein tieferer Gegensatz zugrunde lag, als er in den Schriften, die von beiden Seiten gewechselt wurden, unmittelbar zum Ausdruck kam. Die literarhistorische Tradition pflegt diesen Gegensatz dadurch zu bezeichnen, daß sie in Gottsched den Vertreter des Rationalismus und der Regel, in den Schweizern die Verfechter des freien Rechts der dichterischen Einbildungskraft sieht. Aber diese Formel ist zum mindesten ungenau. Denn auch dort, wo die Schweizer für die „Lustbarkeiten der Einbildungskraft" eintreten, die sie durch keine „Liebhaberei an Verstandeswesen" verkümmert sehen wollen, stehen sie noch ganz auf dem Boden des Rationalismus. Die Gesetze des guten Geschmacks sind ihnen demonstrierbare Grundwahrheiten. Von der Anwendung der mathe-

matischen Methode der Vernunftlehre erhoffen sie einen neuen Kanon der Dichtkunst. Eine ihrer frühesten Schriften: „Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungskraft“ (1727) ist Wolff gewidmet und verspricht, alle Teile der Beredsamkeit in mathematischer Gewißheit auszuführen. Die Regeln der Wohlredenheit — so fordern sie — müssen bis auf ihre kleinsten Teile unter allgemeine, in der Natur des Menschen und der Dinge gegründete Hauptgrundsätze gebracht werden, so daß selbst ein gewisser „Maßstab und Richtschnur“ erfunden werden muß, „die Grade und Schranken einer Metaphora oder metaphorischen Rede zu bestimmen“. Der Einwand, daß die Natur vor der Kunst, das „Genie“ vor den „Regeln“ gewesen sei, beirrt Bodmer hierbei nicht. Die Schriften eines Homer, Sophokles oder Demosthenes sind freilich ohne Kenntnis der Kunstbücher geschrieben worden; aber sie konnten es nur darum, weil jene Großen die Regeln aus der Natur selbst durch die Betrachtung ihres beständigen Seins und durch das Nachsinnen über ihre gleichbleibenden Wirkungen auf das Gemüt gewonnen hatten. „Wer betrachtet, mit was vor Gewißheit die Schriften dieser alten Redner und Poeten an einem jeden Orte auf das eigentlichste diejenige Würckung thun, welche sie auf einem bestimmten Grade thun sollen, dem wird nicht schwer fallen, zu erkennen, daß diese Würckungen von ihren Urhebern vorherbestimmt und die Mittel, wodurch man sie hervorgebracht hat, um eben derselben willen mit gutem Wissen und wohlbedachten Vorsatz angewendet werden, welches uns genug saget, daß sie ihre Schriften nicht bloß auf die zweydeutigen und unsicheren Erfahrungen, sondern auf den unbeweglichen Grund der Erkenntnis des menschlichen Gemüthes und auf die beständigen und überein-

stimmenden Eindrücke der Dinge auf dasselbe nach seiner Natur aufgeführt haben." Rationale, begrifflich beweisbare und darum allgemeingültige Prinzipien der Ästhetik suchen daher die Schweizer, wie Gottsched sie sucht: aber der Unterschied liegt darin, daß sie, wo Gottsched von den fertigen Werken, von der Dramatik des französischen Klassizismus ausgeht, den beständigen Grund im „Gemüt" aufzeigen wollen, der als das Fundament aller Regeln zu gelten hat.

Das also ist ihr eigentümliches Problem: daß sie, im Rationalismus wurzelnd und auf seinen Voraussetzungen beharrend, mit den Mitteln des Rationalismus selbst das Recht der dichterischen Phantasie und der dichterischen Gegenstandswelt zu erweisen suchen. Aus diesem Anfang und aus diesem Zielpunkt ergibt sich der Weg, den ihre Ästhetik einschlägt. In der Tat ist es merkwürdig, mit welcher Sicherheit sie nunmehr innerhalb des Leibnizischen Systems selbst das Moment herausheben, an das ihre neue Frage sich anknüpfen läßt. Der logische Gegensatz des „Wirklichen" und „Möglichen", den sie Leibniz' Lehre entnehmen, wird für sie zum Ausgangspunkt einer Reflexion, die dazu bestimmt ist, über die Grenzen der bloßen Logik hinauszuführen. Daß die Poesie nichts anderes sein könne, als die Nachahmung der Natur: dies steht für die Schweizer, wie für Gottsched, fest. In breiten Ausführungen entwickeln sie von diesem Standpunkt aus die durchgängige Ähnlichkeit, die zwischen dem Verfahren des Dichters und dem des Malers besteht. Beide suchen nichts anderes, als eine lebendige und eindrucksvolle Schilderung der Dinge: aber wenn die Kunst des Malers nur auf das Auge wirkt, so malt der Poet für alle Sinne. Daß sie also „die Natur zum Muster

nehmen, studieren, kopieren, nachahmen", ist der Grundzug, der alle Künste verbindet; und nur der Gegenstand der Nachahmung und die Mittel, mit denen sie durchgeführt wird, ist es, was sie im einzelnen unterscheidet. Hier aber erweist sich der Vorrang der Dichtkunst darin, daß sie nicht wie Malerei und Skulptur auf sichtbare Objekte eingeschränkt ist, sondern neben der sinnlichen Natur der Körper die unsinnliche der Gedanken und Vorstellungen und, über diese hinaus, die übersinnliche Welt der reinen Intellegenzen umspannt. Ja auch hierin erschöpft sich das Gebiet der dichterischen Nachahmung nicht: denn nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles mögliche Sein macht ihren Inhalt aus. „Die Natur oder vielmehr der Schöpfer, der in derselben und durch dieselbe würcket, hat unter allen möglichen Weltgebäuden das gegenwärtige erwählet, daß er es in den Stand der Würcklichkeit überbrächte, weil er es nach seiner unbetrüglichen Einsicht vor das beste unter allen ... befand. ... Wenn nun der Poet die Originale, welche ihm die große Künstlerin der Natur auf dem unendlich geraumen Schauplatz dieser würcklichen Welt darstellet, entweder absonderlich oder in ihrem natürlichen Zusammenhang nachschildert, so handelt er bloß als ein guter Abdrücker, und unterscheidet sich von dem Historico alleine durch den Zweck und die Kunst seiner Gemälde... Alleine da dieser Zusammenhang der würcklichen Dinge, den wir die gegenwärtige Welt nennen, nicht lediglich notwendig ist, und unendlich vielemal könnte verändert werden, so müssen außer derselben noch unzählbar viele Welten möglich sein, in welchen ein anderer Zusammenhang und Verknüpfung der Dinge, andere Gesetze der Natur und Bewegung, mehr oder weniger Vollkommenheit in absonderlichen

Stücken, ja gar Geschöpfe und Wesen von einer ganz neuen und besonderen Art Platz haben. Alle diese möglichen Welten, ob sie gleich nicht wirklich und nicht sichtbar sind, haben dennoch eine eigentliche Wahrheit, die in ihre Möglichkeit, so von allem Widerspruch frei ist, und in der allesvermögenden Kraft des Schöpfers der Natur gegründet ist. Nun stehen auch dieselben dem poetischen Maler zum Gebrauche bereit und offen und leihen ihm die Muster und die Materie zu seiner Nachahmung ... da dieses letztere, nämlich die Nachahmung der Natur in dem Möglichen das eigene und Haupt-Werk der Poesie ist."

In diesen Sätzen tritt klar hervor, was die Leibnizische Philosophie für die ästhetische Lehre der Schweizer geleistet hat: sie gewinnen durch sie die Möglichkeit, mitten in dem überlieferten Schema der Nachahmungstheorie, den Unterschied zwischen „Natur" und empirisch-wirklichem Dasein, zwischen der poetischen „Wahrheit" und der konkreten „Wirklichkeit" der Dinge aufzurichten und festzuhalten. Da die Poesie eine „Nachahmung der Schöpfung und der Natur nicht nur in dem Wirklichen, sondern auch in dem Möglichen" ist — so ist sie jedenfalls nicht an jene besondere Ordnung der Dinge und an jene zufällige Folge der Ereignisse gebunden, die uns im wirklichen Raume und in der wirklichen Zeit gegeben ist. Der Dichter, der über die Grenzen der Welt hinausgreift, bleibt hierbei streng und genau in den Grenzen der Wahrheit: denn die logische Wahrheit selbst hat es nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit der Möglichkeit der Dinge zu tun. An diesem Punkte weist die Betrachtung der Schweizer auf ein theoretisches Grundproblem von höchster Allgemeinheit zurück. Die Anknüpfung an den Leibnizischen Be-

griff der möglichen Welten, unter denen Gott die beste erwählt habe, scheint zunächst freilich nicht mehr zu sein als die bloß äußerliche Verwendung eines bekannten und bequemen metaphysischen Bildes. Aber zugleich mit diesem Bilde wird nun auch der eigentümliche Begriffsgehalt wieder lebendig, für den es als symbolischer Ausdruck dient. Wie die gesamte Leibnizische Lehre von einer Analyse des Wahrheitsbegriffs ausgegangen war und in den Ergebnissen dieser Analyse wurzelt: so beruht auch der Unterschied des »Wirklichen« und »Möglichen« bei Leibniz auf einer Scheidung, die ursprünglich im Gebiet der Urteile und Sätze durchgeführt wurde. Wenn das empirische Urteil als bloße „Tatsachenwahrheit" sich darauf beschränkt, das Hier- und Jetzt-Gegebene, das Einmalig-Wirkliche im Raume und in der Zeit zum Ausdruck zu bringen, so haben alle notwendigen Wahrheiten eine völlig andere Geltung und ein gänzlich anderes Ziel. Sie beschreiben nicht den zufälligen und wechselnden Inhalt unserer Erfahrung und unserer empirischen Wirklichkeit, sondern sie sprechen die ideellen Beziehungen aus, die in jeder „Welt", d. h. in jeder Ordnung von Dingen und Ereignissen, gleichviel, wie sie im einzelnen gestaltet sein mag, schlechthin und unbedingt erfüllt sein müssen. Solange wir im Gebiet dieser ewigen und notwendigen Wahrheiten stehen, solange wir es z. B. mit den Sätzen der reinen Logik und der reinen Mathematik zu tun haben, ist unsere Erkenntnis nicht auf den Abdruck des Vorhandenen und Tatsächlichen gerichtet, sondern sie erfaßt hier die gestaltenden Prinzipien und Voraussetzungen alles Seins überhaupt. Diese Sätze sind der Ausdruck „reiner Möglichkeiten": sie stellen universelle Grundregeln dar, die von keinem Wirklichen verletzt werden können, die aber

andererseits über alle Einschränkungen, wie sie im Empirisch-Wirklichen unvermeidlich sind, ihrem Sinn und ihrer Bedeutung nach hinausgehen. So unterliegt z. B. alles Wirkliche den reinen Raum- und Zahlgesetzen, wie sie die Arithmetik und Geometrie entwickeln; aber es erschöpft niemals die Allheit der überhaupt möglichen räumlichen und zahlenmäßigen Konstellationen, sondern faßt von ihnen nur einen Teil, der im Verhältnis zum Ganzen unendlich klein ist. Diese Allheit zu überblicken und zu beherrschen, ist das Vorrecht des Gedankens, der, über alle bloße Wiedergabe und Klassifikation des sinnlich Gegebenen hinweg, in sich die Erkenntnis der „architektonischen" Gründe birgt, auf denen jedwede Ordnung der Begriffe, wie jedwede Ordnung des besonderen Daseins beruht. Für ihn ist daher die „Welt" nur der einzelne Verwirklichungsfall eines Gesetzes, das er, seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit nach, in sich selbst entdeckt. Die Kraft und die Selbständigkeit, die in dieser Ansicht dem Denken zugesprochen worden war, geht nunmehr in der Theorie der Schweizer auf die Einbildungskraft und auf die künstlerische Gestaltung über. Das ist es, was dieser Theorie über alles literarhistorische Interesse hinaus eine wahrhaft geistesgeschichtliche Bedeutung gibt: sie ist das erste Beispiel dafür, wie unmittelbar aus dem logischen Idealismus heraus die neue ästhetische Grundanschauung des achtzehnten Jahrhunderts sich entwickelt.

Zugleich erklärt sich damit die Paradoxie, daß die Schweizer, indem sie für die Ursprünglichkeit der Einbildungskraft eintreten, dennoch die Empfindung bekämpfen und aus der Grundlegung der Ästhetik auszuschließen streben. Der Grundsatz, daß das Urteil des Geschmackes auf einer bloßen Empfindung beruhe — so heißt es in

Bodmers Einleitung zu Breitingers „Critischer Dichtkunst" –, „verdammt wie das fanatische Prinzip von dem innerlichen Lichte, den Weg der Untersuchung und leitet zu dem blinden Glauben und unüberlegten Gehorsam; Eigensinn, Anhang, Gewalt und Verfolgung sind, so wie des Aberglaubens seine Waffen, womit er sich gegen die Vernunft zu schützen trachtet". Aber dieser Schutz hat nach Bodmer seine Wirksamkeit verloren, seit Leibniz durch sein System der Empfindung einen „tödlichen Streich" versetzt hat, indem er sie ihres Richteramts enthoben und zu einer bloßen »causa ministrans« des Urteils der Seele gemacht hat. Die Eigentümlichkeit und der Eigenwert der Phantasie wird also nicht von der Seite der Sinnlichkeit her, sondern von der Seite der allgemeinen Funktion des Urteils her zu begründen gesucht. Die Spontaneität des Verstandes dient zum Ausgangspunkt, von dem aus die Spontaneität der Einbildungskraft entdeckt und festgestellt wird. Der Verstand muß gleichsam erst der dichterischen Phantasie ihr gutes Gewissen schaffen: — er erschließt das Reich des „Möglichen", das sie mit ihren Gestalten bevölkert. So viele Einzelbestimmungen daher die Schweizer auch der französischen und englischen Ästhetik entlehnt, so viel sie insbesondere aus Dubos und Addison übernommen haben, so weist doch das begriffliche Grundgerüst ihrer Lehre auf einen andersartigen Gedankenzusammenhang zurück. Sie selber betrachten ihre Arbeit als unmittelbare Fortsetzung dessen, was Luther für die religiöse, Leibniz für die philosophische Entwicklung geleistet haben. Die Religion soll der Kunst ihren stofflichen Inhalt, die Metaphysik soll ihr die Begründung ihres Prinzips geben. So kann Bodmer die baldige Herrschaft des guten Geschmacks in Deutschland als „eine gewisse Frucht

von dem allgemeinen Durchbruche der Leibnizischen Philosophie" erwarten. Indem die poetische „Nachahmung" der Natur von dem Gebiet des Wirklichen ins Gebiet des „Möglichen" verwiesen wird, ist damit der erste Schritt vom Sensualismus zum Idealismus in der Begründung der Ästhetik getan.

Aber freilich ist es nur ein zaghafter und schüchterner Versuch, der in dieser Richtung unternommen wird. Breitingers „Critische Dichtkunst" schreckt alsbald selbst wieder vor der Kühnheit der Folgerungen zurück, die sich von diesem Ausgangspunkt aus dem Blick eröffnen. Leibniz hatte es ausgesprochen, daß der Mensch dort, wo er wahrhaft »architektonisch« verfährt, nicht sowohl der Welt als vielmehr ihrem Urheber gleichstehe: nicht bloße Nachbildung, sondern wahrhafte Schöpfung sei es, was er hier innerhalb des ihm zugewiesenen Bezirks entfalte. Und die Poetik der Renaissance hatte den Dichter als einen „zweiten Gott" bezeichnet, der aus seinem Innern eine neue Natur und eine neue Wirklichkeit hervorgehen lasse: »videtur sane res ipsas non ut aliae artes, quasi histrio narrare, sed velut alter deus condere«[1]. Dem frommen Sinne der Schweizer aber wird vor dieser Gottähnlichkeit bange. Sie weisen die „stolzen Ausdrücke", mit denen hier die Kunst des Poeten erhoben wird, als „nicht alleine ungemessen, sondern der Ehre des Schöpfers der Natur höchst nachteilig und verkleinerlich" zurück. Ist diese Welt die beste, so folgt, daß wir ihr nicht einmal in Gedanken irgendeine Schönheit beilegen können, die sie nicht wirklich in sich trägt. Alles was wir tun können, beschränkt

[1] Scaliger, Poetik (Lyon 1561); zur Vor- und Nachgeschichte des Gedankens vgl. Oskar Walzel, Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe. Lpz. 1910, S. 30ff.

sich vielmehr darauf, die eigentümlichen Schönheiten der Natur, die wir in ihr verstreut finden, „in der Einbildung zusammenzutragen und nach unserm Gefallen zu verbinden". Mit dieser Lehre von der »abstractio imaginationis«, von der „Abgezogenheit der Einbildung", sinkt freilich das ästhetische Ideal wieder zu einem bloßen abstrakten Begriff herab, der aus der Betrachtung des empirisch Gegebenen durch Vergleichung zusammengelesen wird. Der tiefere Begriff der »Möglichkeit«, wie er zuvor konzipiert war, ist der überlieferten und schematischen Ansicht gewichen, die in der künstlerischen Schöpfung nichts als eine geschickte Auswahl und eine Umgruppierung der Elemente des vorhandenen Daseins sieht. Die Enge des religiösen Gesichtskreises hat hier dem Grundgedanken der ästhetischen Theorie der Schweizer seine freie Entfaltung verwehrt. Innerhalb dieser Grenze aber, die durch die Absichten und die geschichtlichen Voraussetzungen ihrer Lehre einmal gegeben war, versuchen Bodmer und Breitinger stets von neuem, zu dem Ursprünglichen und Eigentümlichen der dichterischen Phantasie vorzudringen. Diese Eigentümlichkeit besteht nach ihnen nicht nur darin, daß, wie in Miltons „Verlorenem Paradies", eine neue Welt von Gegenständen sich vor uns erschließt, sondern daß auch das Vertraute und Alltägliche durch die Poesie den Charakter des „Wunderbaren" gewinnt. Der echte Künstler beweist sich darin, daß er dem Wunderbaren die Farbe der Wahrheit, dem Wahrscheinlichen die Farbe des Wunderbaren gibt. Indem er seine Gestalten in die Wirklichkeit verwebt, löst er das Wirkliche selbst aus seinen empirischen Zusammenhängen heraus und fügt es einer neuen Ordnung der Betrachtung ein. In diesem Ineinander gewinnt selbst das Bekannte

einen Glanz und einen Nachdruck, den es bisher nicht besessen. Aber auch in dieser dynamischen Steigerung bleibt, ebenso wie zuvor in der Erweiterung des künstlerischen Stoffkreises die »rationale« Grundlage, auf der die Ästhetik der Schweizer ruht, erhalten. Denn die künstlerische Belebung der Vorstellungswelt ist ihnen keine bloße Illusion, die uns an Stelle des wahren Seins ein anderes, erdichtetes unterschiebt, sondern sie ist nur die stärkere und bewußte Heraushebung der Züge des Wahren selbst. Was wir das „poetische Schöne" nennen, ist ein „hell leuchtender Strahl des Wahren, welcher mit solcher Kraft auf die Sinnen und das Gemüthe eindringet, daß wir uns nicht erwehren können, so schwer die Achtlosigkeit auf uns lieget, denselbigen zu fühlen". Die Wahrheit aber, die uns die Kunst in erster Linie vermittelt, ist nicht sowohl die des Seins, als die des Lebens. Nicht die Vorstellung der „toten Werke der Natur", sondern die Schilderung der Bewegungen und Handlungen des Gemüts ist es, worauf die Wirkung der Dichtung beruht. In diesem Gedanken vollzieht sich für die Schweizer die Synthese zwischen Dubos' psychologischer Theorie, die das Eigentümliche der künstlerischen Wirkung in der Steigerung der Affekte begründet sieht, und zwischen Leibniz' metaphysischem Grundgedanken, daß alle ästhetische Lust in der „Erhöhung des Wesens" besteht, die das Subjekt in sich erfährt. Die Entwicklung der ästhetischen Theorie in Deutschland hat diesen Zug besonders verstärkt und herausgehoben. Das ängstliche Bedenken, das die Schweizer zunächst von der vollen Entfaltung ihrer Grundanschauung zurückgehalten hatte, war bald zerstreut. Von Klopstocks Messias an steht der Dichter als schöpferischer Genius neben dem

Geist-Schöpfer aus dessen Hand das Ganze der Wirklichkeit hervorgegangen ist. Aller wirkliche und gespielte theologische Ingrimm, aller Spott, den die Gottschedsche Partei hiergegen aufbietet, vermag diese Entwicklung nicht aufzuhalten[1]: die Poetik der Schweizer geht in die Poetik der Genieperiode über.

Sie selbst aber haben an dieser Weiterbildung keinen Anteil mehr. Denn ihre endgültige Leistung geht an der Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, vorbei: nicht ein neues Formprinzip der Poesie, sondern nur ein neues Stoffgebiet ist es, was ihnen als Ergebnis zurückbleibt. Die Analyse, die ihrer Grundabsicht nach darauf gerichtet war, das Ästhetische als eine selbständige Weise der Gestaltung herauszuheben, endet damit, ihm in der Welt der Objekte einen bestimmten Bezirk abzugrenzen. Statt es als eine eigentümliche »Energie« zu fassen, die sich auf das Ganze der Wirklichkeit bezieht und die diesem Ganzen einen qualitativ eigenartigen Sinn verleiht, wird zuletzt rein quantitativ das „Poetische" als ein bestimmter Teil der Gegenstandswelt gewonnen. Wahrhaft poetisch ist nur das, was dem Betrachter als ein Ungewöhnliches und Neues entgegentritt; nichts aber kann neuer sein, als das „Wunderbare". In dieser Forderung der Neuheit des Objekts wird die spezifische Eigenart der ästhetischen Auffassung und Formung nur dunkel und von fernher bezeichnet. Es gibt jetzt Dinge und Vorgänge, die an sich der künstlerischen Behandlung unzugänglich sind: „wie wird ein Gemälde vermögen unsere Augen auf sich zu ziehen, welches einen Bauer vorstellet, der zwei Lasttiere vor sich hertreibet, wenn die Handlung, die in diesem Gemälde nachgeahmet wird, unser Gesicht nicht

[1] Näheres hierüber bei Walzel, a. a. O. S. 21 ff.

auf sich ziehen mag?" Und auf der anderen Seite ist gewissen Stoffen schon als solchen die poetische Natur und Wirkung eigen. „Ist die Materie, die der Poet erwählt hat, mit einer eigentümlichen verwundersamen Neuheit begabet, so wird sie das Gemüthe durch ihre eigene Kraft, auch ohne die Hülfe der Kunst einnehmen und entzücken, wenn sie in ähnlichen Bildern und übereintreffenden Ausdrücken nur einfältig vorgestellet wird." Auch dort, wo die ästhetischen Phänomene dieser Deutung zu widerstreiten scheinen, wird wenigstens mittelbar der Vorrang des stofflichen Prinzips aufrechtzuerhalten gesucht: denn nicht nur das wirklich Neue, sondern auch der Schein des Neuen sei poetisch wirksam und reizvoll. Die Äsopische Fabel gilt demnach, weil sie als ein „lehrreiches Wunderbares" diese Forderung am vollkommensten erfüllt, als die höchste dichterische Gattung. Und auch nach der subjektiven Seite hin bleibt derselbe Mangel der Charakteristik bestehen. Die bloße Steigerung der Affekte scheint zu genügen, um ihnen ihre ästhetische Bedeutung und ihren ästhetischen Wert zu verleihen. Dichterisch ist nach Breitinger alles, was die Gabe hat, unser Herz zu rühren und unser Gemüt in leidenschaftliche Bewegung zu versetzen. Man soll daher niemals schreiben, als wenn man einen Affekt empfindet, und aufhören, sobald man ihn nicht mehr empfindet. Auch hier wird also das Verhältnis so gefaßt, daß der Affekt gleichsam unmittelbar und seiner materialen Beschaffenheit nach von dem künstlerisch Schaffenden zum künstlerisch Genießenden überspringt; — womit die entscheidende Vermittlung durch die ästhetische „Form" als unwesentlich aus der Betrachtung herausfällt. Damit ergibt sich zugleich deutlich der Punkt, an dem die weitere Entwick-

lung der Ästhetik ansetzen mußte. Das Stoffprinzip der Schweizer mußte durch ein Formprinzip ersetzt werden; aber wie die Schweizer nur allmählich und aus dem philosophischen System des Rationalismus selbst heraus ihre eigentümliche Richtung gefunden hatten, so konnte auch die neue Aufgabe, die sich hier darbot, nur in der gleichen gedanklichen Kontinuität ihrer Lösung entgegengeführt werden. Wie bei jenen die dichterische Einbildungskraft als ein Analogon der Vernunft entdeckt worden war, so entwickelt sich jetzt aus der Logik selbst die Forderung einer Erweiterung, in welcher sie die „Logik der Phantasie" als ein selbständiges Glied in sich aufnimmt. Die Erfüllung dieser Aufgabe fiel der Wolffischen Schule zu, innerhalb deren sie, schon im Jahre 1725, durch Bilfinger bestimmt aufgestellt worden war. Breitinger hat in seiner „kritischen Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse", sowie in seiner „Critischen Dichtkunst" einzelne Beiträge zu dieser neuen Form der Logik zu geben gesucht; aber erst durch Baumgartens Ästhetik hat sie ihre festgefügte systematische Gestalt gewonnen.

3.

Nicht aus einer neuen Anschauung der Kunst oder der Wirklichkeit wächst Baumgartens System der Ästhetik heraus, sondern von einer neuen Gliederung der Erkenntnisvermögen nimmt es seinen Ausgang. Wie Leibniz die verschiedenen Formen der logischen Erfindung und des logischen Beweises vollständig zu entwickeln und in ihnen allen einen gemeinsamen Grundtypus der deduktiv-begrifflichen Verknüpfung festzustellen suchte: so soll jetzt das,

was er für die Logik geleistet, auch für die Gesamtheit der »unteren Seelenvermögen« durchgeführt werden. Auch die sinnliche Vorstellung und Anschauung, auch das Gedächtnis und die Einbildungskraft müssen bestimmten Regeln unterliegen, die ihnen eigentümlich zukommen. Als die Wissenschaft von diesen Regeln wird die Ästhetik konzipiert: sie entsteht als die Erfüllung einer erkenntnistheoretischen Forderung. Die Vollendung des Systems der begrifflich-wissenschaftlichen Erkenntnis selbst kann erst in seiner vollständigen Begrenzung erreicht werden, und diese Begrenzung verlangt eine Theorie der niederen sinnlichen Kräfte. In dieser Theorie, in der „Gnoseologia inferior“ schließt die Vernunft das Ganze ihrer Selbsterkenntnis ab: in dem Analogon und dem Gegenbilde ihrer selbst, das sie hier erblickt, wird ihr ihre eigene Struktur erst vollständig deutlich und durchsichtig.

Es ist, wie Baumgarten betont, kein fremder Gedanke, der damit in das Leibnizische System eingeführt wird. Denn das Prinzip der Kontinuität, von dem dies System beherrscht wird, fordert auch für den methodischen Grundgegensatz zwischen Verstand und Sinnlichkeit eine Form der Vermittlung. Und die tiefere esoterische Fassung der Leibnizischen Lehre hatte das entscheidende Mittelglied bereits bezeichnet und herausgehoben. In der Verteidigung seines Grundgedankens gegenüber der Erkenntnislehre des Sensualismus freilich konnte Leibniz sich daran genügen lassen, die allgemeinen und notwendigen Grundbegriffe des Verstandes als das Gebiet abzugrenzen, innerhalb dessen das Bewußtsein rein in sich selbst verharrt. In den reinen intellektuellen Ideen der Identität und der Verschieden-

heit, der Größe und der Gleichheit, der Substanz und der Ursache spricht sich nur die Grundform des Geistes selbst aus. Der bloße Gedanke des Ich gibt in seiner vollständigen Entfaltung die systematische Gesamtheit dieser logischen, mathematischen und metaphysischen Begriffe. Das Gebiet der Sinnlichkeit aber fällt bei dieser Einteilung aus der Sphäre des reinen Bewußtseins heraus: in der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung erfassen wir nicht sowohl „unser" Sein, als vielmehr das Sein des äußeren Gegenstandes, der in uns eindringt und von uns Besitz nimmt. Dennoch kann diese Trennung nur als eine vorläufige und ungenaue Bestimmung des wahren Verhältnisses gelten; denn nicht nur diese oder jene, sondern schlechthin alle Einwirkung, die der Geist „von außen" erfährt, ist durch den Grundgedanken der Monadenlehre ein für allemal aufgehoben. Auch das sinnliche „Empfangen" des Eindrucks ist daher noch eine Form des geistigen Tuns; auch jede bloße Rezeptivität löst sich für die tiefere Einsicht in Spontaneität auf. Zwischen den „verworrenen" Vorstellungen der Sinnlichkeit und den „deutlichen" des Verstandes besteht daher nicht der Unterschied, daß wir uns in den einen rein leidend, in den andern rein tätig verhalten; — sondern nur der Grad der Tätigkeit selbst kann es sein, der beide unterscheidet. Bezeichnet das Tun das Wesen des Geistigen schlechthin, so kann unser Bewußtsein nicht zwischen gegensätzlichen Zuständen der Aktivität und Passivität hin und her geworfen werden, sondern muß ein und dieselbe, überall mit sich identische Tätigkeit sein, die sich uns jedoch bald gehemmt, bald frei entfaltet darstellt. Demgemäß muß auch der sinnliche Faktor, den man in der herkömmlichen Auffassung als ein bloß „Äußeres" zu be-

trachten pflegt, von innen her gegründet und somit durch die Gesetze des Innern beherrschbar sein. Denn auch das „Sinnliche“ selbst ist eine Art und Form des „Geistigen“. An die Stelle des abstrakten Gegensatzes beider tritt die lebendige Dynamik des Vorstellungslebens, die vom Niedrigsten zum Höchsten, von der ersten dunklen Empfindung bis zum vollendeten distinkten Begriff eine zusammenhängende Stufenreihe aufweist. Hier gibt es für das wirkliche seelische Geschehen keine absolute Scheidewand: denn selbst der abstrakteste Gedanke bedarf noch der Beziehung auf sinnliche Zeichen, die ihn uns im Bewußtsein repräsentieren. Die Durchführung des Gedankens der „allgemeinen Charakteristik“ zeigt, wie das Ganze unserer Erkenntnis sich aus sinnlich-geistigen Elementen aufbaut. Die Charaktere sind ihrem bloßen Inhalt nach ein Sinnliches, das aber kraft der Beziehungen, die wir in ihnen denken, eine bestimmte geistige Bedeutung und Allgemeingültigkeit gewinnt. Damit nimmt innerhalb des reinen Rationalismus selbst der methodische Grundgegensatz eine neue Wendung: das Sinnliche ist nun nicht mehr der bloße Stoff, der im Erkennen überwunden und in die reine Gedankenform aufgehoben werden soll, sondern es wird ein, vom Standpunkte unseres Wissens, unentbehrliches Mittel, um die Verhältnisse der Begriffe selbst zu übersehen und zu bezeichnen.

Die Richtung dieser Gedanken setzt Baumgartens Ästhetik fort. Und es scheint zunächst in der Tat, als verfolge sie mit dem Anteil, den sie der Sinnlichkeit im Ganzen der Erkenntnis zuweist, selbst noch ein rein logisches Ziel. Da die Natur keinen Sprung macht, so kann die Erhebung zur Deutlichkeit des Vorstellens

nur gradweise und allmählich vor sich gehen: „ex nocte per auroram meridies“. Eine Stufe und Staffel für das reine Denken: dies und nichts anderes soll daher, wie es scheint, die sinnliche Erkenntnis des Schönen bedeuten. Es ist die Grundanschauung, wie sie sich noch in Schillers „Künstlern“ ausspricht: „Nur durch das Morgentor des Schönen Drangst Du in der Erkenntnis Land: An höher'n Glanz sich zu gewöhnen Übt sich am Reize der Verstand.“ So gefaßt wird die Ästhetik in Wahrheit zur logischen Propädeutik; das „schöne Denken“ — schön diese Wortverbindung ist bezeichnend — wird zur Vorbedingung und Vorbereitung des deutlichen. Hier aber setzt nun die neue Wendung ein, die Baumgarten eigentümlich ist. Wir sollen die niedere Stufe der sinnlichen Vorstellung und Anschauung als solche erkennen; aber wir sollen sie trotz dieser Einsicht nicht in die höhere aufgehen lassen, sondern sie in ihrer Unvollkommenheit festhalten und bewahren. Wenn das ein Widerspruch ist, so liegt doch in diesem Widerspruch alle Fruchtbarkeit von Baumgartens Gedanken beschlossen. Denn innerhalb des Rationalismus selbst ergibt sich nun die kühne und unerwartete Folgerung: daß die absolute Vollkommenheit der logischen Erkenntnis selbst nicht den einzigen und ausschließlichen Maßstab im Ganzen des geistigen Lebens bedeutet. Sie ist die Norm des unendlichen, des göttlichen Verstandes; aber das Ideal des Menschen wird durch sie nicht bestimmt und erfüllt. Und hierin liegt nun die tiefste Tendenz der neuen Wissenschaft, daß sie diesem Ideal eine eigene unverlierbare und durch nichts anderes ersetzbare Bedeutung gibt. Die Auflösung der Gesamtheit unseres Vorstellungslebens in deutliche Begriffe würde die Logik vollenden, indem sie unser Menschen-

tum vernichtete: denn der Mensch ist, was er ist, nur in der Einschränkung seiner Erkenntniskräfte. In dieser seiner eigensten Sphäre sucht ihn die Ästhetik auf; in ihr sucht sie ihn zu erhalten. Mit dem Bewußtsein der Grenze verbindet sich ihr nicht der Antrieb, über diese Grenze hinauszugehen; denn die qualitative Eigentümlichkeit, die der Mensch erst in ihr und durch sie gewinnt, ist ihr ein selbständiger Wert. Als „Mensch unter Menschen" — so begründet und entschuldigt Baumgarten das Sein der neuen Wissenschaft — kann der Philosoph sich der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft und den Affekten nicht entziehen, die er als Denker freilich unter sich erblickt. Nicht Vernichtung, sondern Beherrschung dieses Gebiets bildet daher die eigentliche Aufgabe; nicht die tyrannische Unterdrückung der sinnlichen Faktoren, sondern ihre Zurückführung auf ein inneres Maß und eine ihnen selbst immanente Regel. Es ist eine elende Moral, die nur die abstrakte sittliche Forderung vor uns aufstellt, ohne uns den Weg zu weisen, wie wir als empirisch-sinnliche Subjekte die Kraft zu ihrer Erfüllung gewinnen können[1]. Diesen Weg aber lehrt allein die Schönheit, in der sich das Sinnliche als solches erhält und als solches vollendet[2]. In diesem ersten Ansatz tritt das, was die eigentliche geschichtliche Bedeutung der neuen Wissenschaft ausmacht, schärfer als in den speziellen Begriffsentwicklungen des Baumgartenschen Werkes heraus. Denn von hier gehen die Fäden aus, die die philosophische Schuldisziplin der Ästhetik mit der klassischen Theorie der Kunst

---

[1] S. Baumgarten, Aesthetica, Frankf. a. O. 1750, § 6, 12, Georg Friedrich Meier, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Halle 1748, § 18, 22.

[2] Baumgarten, Aesthet. § 14.

verknüpfen. Schiller geht in der Entwicklung seiner ästhetischen Anschauung durch die Lehre Baumgartens, die noch in den „Künstlern" das eigentliche begriffliche Gerüst bildet, hindurch; aber auch nachdem er sie verlassen, wirkt sie in der Grundkonzeption der „ästhetischen Erziehung" weiter. Der unscheinbare methodologische Anfang der Baumgartenschen Lehre enthielt in der Tat eine für das gesamte geistige Leben des achtzehnten Jahrhunderts entscheidende Wendung: das Problem der Kunst schließt sich bereits in seiner ersten theoretischen Erörterung mit dem Problem der Humanität zusammen. Nicht im Logischen, sondern im Ästhetischen vollzieht sich die wahrhafte humane Bildung. „Man kann nicht genug sagen" — so heißt es bei Baumgartens Schüler Meier, der von dem Ideal, das er hier zeichnet, freilich selbst noch weit genug entfernt ist — „wie elend ein Gelehrter ist, der kein schöner Geist ist. Er ist ein bloßes Gerippe ohne Fleisch, ein Baum ohne Blätter und ohne Blüten. Er hat in seinem Betragen so etwas Starres, Rauhes, Schulfüchsiges, Ungeschliffenes, Finsteres, daß er beides unerträglich und lächerlich ist. Man kann ihn unvergleichlich brauchen, allein als einen gelehrten Tagelöhner, und man muß ihn in seine Studierstube einsperren und unter seine Bücher vergraben. Die schönen Wissenschaften beleben den ganzen Menschen[1] ..." Die freie Entfaltung und die freie Beherrschung des Sinnlichen stellt die Natur des Menschen erst in ihrer Totalität her. Sie ist das wahre Kennzeichen geistiger Gesundheit. „Der Mensch, in dem die Kräfte des Verstandes die sinnlichen Kräfte völlig vernichtet und ausgelöscht haben, gleicht einem Kranken, der oben verdorrt und unten schwillt." Die

[1] Meier, Anfangsgründe Bd. I, § 15, vgl. § 5, § 20.

weitere geschichtliche Entwicklung sucht für diese Begründung des Schönheitsbegriffs den metaphysischen Untergrund zu gewinnen. Die Empfindung der Schönheit bezeichnet für Mendelssohn die Grenze, an der sich die menschliche und die göttliche Erkenntnis scheiden. Denn nur für ein Wesen, das mit einer ursprünglichen Schranke behaftet ist, ist das Phänomen des Schönen vorhanden; nur aus dem Unvermögen dieses Wesens, zugleich mit der Vorstellung eines Ganzen die distinkte Erkenntnis all seiner Teile zu besitzen, geht es hervor. Dem Schöpfer, der das Kleinste wie das Größte im All mit derselben, keiner Steigerung fähigen Deutlichkeit umfaßt und begreift, ist daher die Schönheit ein leerer Begriff. Für ihn besteht nur die metaphysische Vollkommenheit, die auf der durchgängigen zweckmäßigen Gegründetheit aller Elemente ineinander beruht; aber wir müssen uns hüten, diese himmlische Venus mit der irdischen zu verwechseln[1]. Wieder tritt hier der doppelte Zug hervor: das Schöne ist an sich, vom Standpunkt des Absoluten, eine bloße Negation; für unsere endliche Bestimmung und Aufgabe aber macht eben dieses Negative das eigentlich spezifische Moment aus. Von einer kleinen Änderung im Gliederbau der Logik schien die neue Wissenschaft auszugehen; ihre geschichtliche Fruchtbarkeit jedoch gewinnt sie daraus, daß hinter dieser Änderung ein neues Wertverhältnis der geistigen Realitäten und Kräfte selbst steht.

Die Begründung dieses Verhältnisses sieht sich freilich mehr und mehr in die Schwierigkeiten verstrickt, die in den Voraussetzungen der neuen Lehre selbst enthalten sind.

[1] Mendelssohn, Briefe über die Empfindungen, Brief V.

Denn indem Baumgarten und Meier dabei verharren, die sinnliche Sphäre gegenüber der logischen als das Gebiet der niederen Erkenntniskraft zu bezeichnen, geben sie damit von Anfang an der Kritik und der Mißdeutung der Gegner gewonnenes Spiel. Gottsched und Bodmer vereinen sich hier; denn wie jener das Wort „ästhetisch" alsbald als gleichbedeutend mit der Empfehlung einer verworrenen und schwülstigen Schreibart ansieht, so erwachen auch in diesem die gleichen rationalistischen Bedenken. Wenn die Meinung überhandnehme — so schreibt er an Hagedorn —, daß der Geschmack eine untere Beurteilungskraft sei, wodurch wir nur verworren und dunkel erkennen: so werde es nach dieser Bedeutung kein so großes Lob sein, einen solchen Geschmack zu besitzen und es sei kaum der Mühe wert, danach zu streben[1]. Man mag über diese völlige Verkennung des eigentlichen Sinns von Baumgartens Definition lächeln; — aber es liegt darin doch zugleich ein Hinweis auf die sachliche Schranke der neuen Disziplin. Was in ihr gesucht wird, ist eine Bestimmung, die dem rein Logischen gegenüber ein qualitativ Anderes und Eigenes bedeutet; aber dieses Andere selbst kann nur in der Sprache des Logischen bezeichnet werden. Statt als ein Außer-Logisches wird das Ästhetische vielmehr als das unterste Logische begriffen und bestimmt. Damit aber nimmt die Verteidigung seiner Eigenart eine völlig falsche und irreführende Richtung an. Jetzt muß es der Ästhetik zur Entschuldigung dienen, daß sie, als Lehre von der Sinnlichkeit, der Logik einen reichen und vielfältigen Stoff, eine Sammlung von individuellen Beispielen zu ihren abstrakten und allgemeinen

[1] S. Breitmaier, Gesch. der poet. Theorie u. Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing, Frauenfeld 1888 f., II, 54.

Regeln darbieten könne. „Die Ästhetik muß der Vernunftlehre den Stoff zubereiten und einen Menschen also geschickt machen, ein guter Logicus zu werden[1]". Dieses lahme Kompromiß tritt an die Stelle der kritischen Scheidung der Prinzipien. Baumgarten und Meier stehen bei aller schulmäßigen Enge ihres Gesichtskreises den lebendigen Kunstinteressen nicht fern; und der letztere besonders hat in Klopstock den Verkünder eines neuen dichterischen Stils erkannt und gepriesen. Aber wenn ihr Gefühl sie in diese Richtung weist, so hält doch ihr logisches Gewissen sie immer wieder von der vollen Anerkennung des neuen Gebiets, das sich ihnen zu erschließen beginnt, zurück. Frostiger und ungelenker ist wohl niemals das Lob der Schönheit verkündet worden, als es in Meiers Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften geschieht. Was Baumgarten als „characterem felicis aesthetici" beschreibt: die ursprüngliche künstlerische Anlage, das hat weder er selbst noch sein Schüler besessen. Aber es liegt hierin mehr als ein bloß persönlicher Mangel. Baumgartens Ästhetik weist auf dieselbe Grenze des schulmäßigen Rationalismus zurück, die bereits in der Theorie der Schweizer hervorgetreten war. Beide suchen, innerhalb der Voraussetzungen dieses Rationalismus selbst, das Recht eines neuen Faktors zu erweisen. Wenn die Schweizer diesen Faktor zuletzt im Gegenständlichen suchen, wenn sie die Sphäre des »Wunderbaren« als das eigentlich poetische Gebiet abgrenzen, so ist es der Vorzug Baumgartens, daß seine Analyse sich rein auf den formalen Charakter des Schönen und der Kunst richtet. Aber so sehr er hierbei den Unterschied der logischen und der

[1] Meier, Anfangsgr. § 5.

ästhetischen „Form" betont, so erweist sich dennoch die allgemeine Form des „Begriffs" als übermächtig. Nicht ein selbständiges gestaltendes Prinzip wird entdeckt, sondern nur eine neue Klasse „sinnlicher Begriffe" wird aufgewiesen. Die Frage jedoch, die hier einmal gestellt war, konnte nicht wieder zur Ruhe kommen. Der Versuch, der innerhalb der Schranken der Schule unternommen worden war, mußte eine völlig neue Bedeutung gewinnen, sobald er mit dem lebendigen Sinn für die schöpferischen Kräfte der Dichtung selbst erneuert wurde. Herder hat in Baumgartens Lehre den Grundriß einer vollständigen „Metapoetik" gesehen: und Baumgartens Dissertationsschrift erschien ihm als „jene Kuhhaut, aus der eine ganze Königsstadt der Dido, eine wahre philosophische Poetik umzirkt werden könnte".

4.

In der Poetik und Kunstlehre der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht sich die Entdeckung der Sinnlichkeit nicht in der Art, daß das Sinnliche vermöge seiner eigenen Urkraft aus der Tiefe emporquillt und mit seiner Inhaltsfülle das Leben des Bewußtseins ergreift. Von oben her, auf dem Wege des Begriffs wird es vielmehr, als ein dem Begriffe freilich nicht völlig Durchsichtiges und Erschöpfbares, zu bestimmen gesucht. Wie in der Philosophie der Zeit das Wirkliche als ein »Complement des Möglichen« erscheint: so wird hier das Sinnliche als eine Ergänzung des Rationalen gefordert. Damit aber bleibt es beständig auf eine andere, ihm selbst fremde Sphäre hingewiesen, von der es seine Bedeutung wie seine Begrenzung empfängt. So fordert die Theorie

der Schweizer im Gegensatz zu den kahlen und matten Gebilden, die die bloße Anwendung der Regeln erzeugt, vom Dichter die Darstellung und Aufregung aller Bewegungen des Gemüts; aber das Stoffgebiet des Religiösen gilt zuletzt für diese Wirkung der poetischen Einbildungskraft als die notwendige Voraussetzung und Vermittlung. Und Baumgartens Ästhetik sucht zwar die Fülle der sinnlichen Vorstellungen und Regungen, die in dem dunklen Untergrund alles seelischen Lebens, im „fundus animi", enthalten sind, in ihrer Unmittelbarkeit zu erhalten und vor der Auflösung in „deutliche Begriffe" zu bewahren, aber auch in dieser Fassung ist die Schönheit als »perfectio phaenomenon« nicht ein Eigenes, in sich selbst Ruhendes, sondern wird als die Erscheinung eines Anderen, als Analogon einer begrifflich bestimmbaren Vollkommenheit, gedeutet.

Noch lag aber in der Leibnizischen Metaphysik selbst ein Motiv bereit, das bei den Schweizern so wenig wie bei Baumgarten und Meier zur Entfaltung gekommen war. Die Beziehung zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Welt, das Verhältnis des „Materiellen" und des „Geistigen" erschöpft sich für Leibniz nicht darin, daß zwischen beiden, als übrigens selbständigen Gebieten, eine durchgängige Entsprechung angenommen wird. Ein solcher „Parallelismus", der beide Bereiche als gleich ursprüngliche Seinsbestimmtheiten einfach nebeneinander stehen ließe, widerspricht vielmehr dem eigentlichen Grundgedanken der Monadologie. Das körperliche und das geistige Geschehen sind nicht für sich bestehende Teile, die sich, indem sie aneinandergefügt und einander angepaßt werden, zum Ganzen der Wirklichkeit ergänzen; sondern das eine ist von Anfang an nur mit dem andern und als Ausdruck des andern zu denken.

Alles Innere ist ein Äußeres, wie alles Äußere ein Inneres ist. Denn die Welt der Gestalten, wie sie sich in der Natur und im geistigen Leben in einer stetigen Reihe vor uns entfaltet, ist in sich selbst nichts anderes als eine Welt der Kräfte. Eine Gestalt des Wirklichen begreifen wir daher erst dann völlig, wenn wir die bildende Energie, aus der sie hervorgegangen ist, erfassen — wie wir andererseits diese Energie niemals abgelöst von der Gesamtheit der Gestalten, in der sie sich verwirklicht, anzuschauen vermögen. Nur in ihrem Wirken selbst kann die Kraft gedacht, nur als Ausdruck eines einheitlichen Prinzips des Werdens kann das einzelne Werk der Natur begriffen werden. Die prästabilierte Harmonie tritt erst in diesem gedanklichen Zusammenhang in ihrer eigentlichen tieferen Bedeutung heraus. Solange Leib und Seele als zwei Uhren gedacht sind, deren gleichen Gang und gleichen Schlag der Schöpfer im voraus geregelt hat: solange sind sie nicht ihrem wahrhaften Wesen nach, sondern nur durch die Beziehung auf eine gemeinsame Ursache geeint. Ihre Einheit besteht nicht in dem, was sie sind, sondern in dem, was sie kraft einer äußeren, ihnen erteilten Bestimmung leisten. In Wahrheit aber behauptet Leibniz' System einen anderen Zusammenhang: die Reihe der Ursachen und die Reihe der Zwecke, die Reihe des mechanischen und die des dynamischen Geschehens, die Reihe der körperlichen organischen Gestaltungen und die Reihe des Lebens sind nicht bloß äußerlich aufeinander abgestimmt, sondern sie sind schlechthin eins und dasselbe. Die metaphysische Einheit des Geschehens verlangt notwendig beide Momente; sie erschließt sich nur dem, der in jeder Gestalt die Äußerung der ihr zugrunde liegenden

Kraft, in jeder Kraft nur den Trieb zu einer Fülle spezifischer Gestalten erkennt. Die Welt der sinnlich-körperlichen Phänomene hat damit eine völlig andere Bedeutung gewonnen, als sie bei Descartes oder Spinoza besaß. Sie stellt keine für sich bestehende Substanz dar; aber sie ist ebensowenig ein bloßes Einzelattribut des Seins, das unabhängig neben einer Unendlichkeit anderer Attribute steht. Ihre Mannigfaltigkeit verdeckt uns nicht das eine und in sich ungeteilte Sein, sondern offenbart uns dieses Sein als eine unendliche Totalität individueller Lebensformen. Was dieser Gedanke als Ansatz für das ästhetische Problem bedeutet, liegt klar zutage. Denn nun kann die sinnliche Sphäre, auf welche die ästhetische zunächst bezogen wird, nicht mehr schlechthin als ein Abfall von der ursprünglichen geistigen Wirklichkeit betrachtet werden, sondern sie ist die notwendige Darstellung dieser Wirklichkeit selbst. Wer sie nicht lediglich in auseinandergerissenen und isolierten Bestimmungen, sondern als ein wahrhaftes Ganze erfaßt, für den prägt sich in ihr selbst das „Geistige", das Bild des allumfassenden Lebens des Universums aus.

Nur allmählich eignet sich das achtzehnte Jahrhundert diese Grundansicht wieder an; aber nachdem sich der Zugang zu ihr einmal erschlossen hat, gewinnen damit alle Einzelprobleme der Ästhetik auch eine neue Intensität und einen neuen bedeutungsvollen Zusammenhang. Denn nun weitet sich nicht nur der begriffliche, sondern auch der geschichtliche Gesichtskreis: hinter den besonderen Formen des Leibnizischen Systems tritt die reine und allgemeine Grundform des Idealismus zutage. Wie diese Form durch die Vermittlung der Renaissance, durch die Lehren Ficins und der Florentinischen Akademie in die

Gedankenwelt der neueren Zeit eingreift: das kann erst später, im Zusammenhang mit der Kunstanschauung Winckelmanns, die hier ihren eigentlichen philosophischen Ursprung hat, dargestellt werden. Dem achtzehnten Jahrhundert ist der moderne Platonismus, in so vielen Gestalten er von Ficin bis zu Giordano Bruno und Malebranche, bis zu Cudworth und Norris hervorgetreten ist, doch wesentlich in der Lehre eines einzigen Denkers: in der Philosophie Shaftesburys beschlossen. Die allgemeine Ansicht des Universums und des Lebens, die Leibniz als Systematiker der Metaphysik in der Strenge des Begriffs zu deduzieren versucht hatte, trat in der rhapsodischen Form von Shaftesburys Schriften in freiester künstlerischer Gestaltung und in dem Glanz eines neuen philosophischen Stils heraus. Die reine Ideen-Philosophie hatte sich hier mit dem Gehalt des modernen Naturgefühls durchdrungen. In Shaftesburys Naturhymnus schien das Werk der geistigen Befreiung, das die Renaissance begonnen hatte, vollendet: der mittelalterliche dualistische Gegensatz zwischen Natur und Gott, zwischen Sinnlichem und Geistigem schien jetzt endgültig aufgehoben. Die neue religiöse Grundempfindung kennt und verehrt den Schöpfer nur noch in seinem Geschöpf. „Erhabene Natur! über alles schön und ohne Schranken gut! all-liebend und all-liebenswert, all-göttlich! deren Blicke so unwiderstehlich reizend, so unendlich bezaubernd sind, deren Erforschung so viel Weisheit, deren Betrachtung so viel Wonne gewährt, deren kleinstes Werk eine geräumigere Bühne erschließt und ein edleres Schauspiel bedeutet, als alles, was je die Kunst erfand! O mächtige Natur! Weise Statthalterin der Vorsehung! Schöpferin aus höchster Vollmacht! Oder du, Vollmacht gebende Gottheit, höchster Schöpfer selbst! Dich rufe ich

an und bete zu dir allein. Dir sind diese Einsamkeit, dieser Ort, diese ländlichen Betrachtungen geheiligt, wenn ich wie jetzt — durchströmt von Harmonie des Denkens, wenn auch durch Worte unbeengt und in ungebundenen Rhythmen — die Ordnung der Natur in geschaffenen Wesen besinge und die Schönheiten feiere, die da münden in dir, dem Quell und Urgrund aller Schönheiten und Vollkommenheit[1]." In dieser dithyrambischen Einheit des Gefühls versinken alle methodischen Form- und Begriffsgegensätze. Mit welchem Namen wir die durchgehende Ordnung des Alls und das harmonische Verhältnis seiner Teile bezeichnen, gilt gleichviel. Beides tritt uns ebensosehr in der begrifflichen Abhängigkeit der Erkenntnisse und Wahrheiten, wie in den sittlichen Regeln unseres Tuns entgegen; es stellt sich in dem Umschwung der Himmelskörper wie im Wachsen eines Grashalms dar, es ist das bestimmende Moment aller intellektuellen Harmonie, wie aller sichtbaren Schönheit. So sind Güte, Vollkommenheit, Wahrheit und Schönheit Wechselbegriffe, die nur von verschiedenen Seiten her ein und dasselbe beherrschende Phänomen aussprechen, in dem alle Möglichkeit des Erkennens, wie der Wirklichkeit gegründet ist. Alle Schönheit ist Wahrheit: denn sie ist die innere Zusammenstimmung der Teile eines Mannigfaltigen zu einem Ganzen. Diese Zusammenstimmung aber wird in ihrer wahrhaften Tiefe erst dort erfaßt, wo wir sie nicht in der Form des ruhenden Seins, sondern in dem Gesetz der Bewegung und des Werdens ergreifen. Immer neue Gestalten quellen empor, um sich wieder aufzulösen und scheinbar in das Nichts zu verschwinden; aber in ihnen

[1] Shaftesbury, Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen von Karl Wolff. Jena, 1910.

allen regt sich, in gleichbleibendem Rhythmus, das Ewige fort. Allverbreitet ist die Energie des Lebens, unendlich gestaltenreich, alles durchströmend, nirgends erloschen. „Alles lebt und kehrt in regelmäßiger Folge wieder ins Leben zurück. Die vergänglichen Wesen verlassen ihre erborgten Formen und treten das Stoffliche ihres Wesens neuen Ankömmlingen ab. Im Wechsel der Generationen zum Leben erweckt, schauen sie das Licht und vergehen im Schauen, auf daß auch andere das herrliche Bild betrachten und immer mehr Geschöpfe die Gaben der Natur genießen. Freigebig und groß teilt sie so vielen als möglich mit und vervielfacht die Gegenstände ihrer Güte ins Unendliche." Verschwendung und Sammlung, Fülle und Maß ist somit der Grundcharakter der Natur, wie es der Grundcharakter der Schönheit ist. Die Schönheit der sichtbaren Gestalt beruht auf dem Gleichmaß der von innen wirkenden und bildenden Triebe. Schönheit ist „Form"; — aber sie ist nicht statische, sondern dynamische Form. Sie ist einem bestimmten Gebilde eigen, sofern in ihm der Prozeß des Lebens, aus dem es herauswächst, nicht erloschen ist, sondern noch durch seine festen Begrenzungen hindurchscheint. So wird für die künstlerische Betrachtung alle äußere Form zum Symbol einer inneren; — alle Proportionen in den Größen und Umrissen zum Ausdruck jener »inneren Zahlen« („interior numbers"), die das Gegeneinander der wirkenden Kräfte bestimmen und regeln. —

Was diese Lehre Shaftesburys von Leibniz' Grundanschauung unterscheidet, ist nicht ihr materialer Inhalt. Leibniz selbst hat, als ihm Shaftesburys »Characteristics« bekannt wurden, seine durchgängige Übereinstimmung mit dem Werk hervorgehoben und anerkannt. Nicht im logi-

schen Gehalt der Begriffe selbst, sondern in der relativen Stellung, die sie gegeneinander im System einnehmen, liegt der tiefere Unterschied, der auch in der geschichtlichen Fortwirkung von Leibniz' und Shaftesburys Lehren hervortritt. Für Leibniz bezeichnet der Begriff des Schönen ein peripheres, für Shaftesbury ein zentrales Problem. Für jenen bildet das Schöne einen Einzelfall und ein Sonderbeispiel für den allgemeinen Begriff der Vollkommenheit und der »Zweckmäßigkeit«; für diesen wird es vielmehr zu einer höchsten Norm, von der aus die gesamte Zweckbetrachtung eine innere Umwandlung erfährt. In der Anschauung der Schönheit wird die geistige Natur des Menschen zuerst von aller Gebundenheit in äußeren Zwecken frei und tritt in reiner Selbständigkeit heraus. Der sinnliche Mensch sieht, wie das Tier, in den Gegenständen, die ihn umgeben, nur Objekte der Begierde. Der Wohlgeschmack reizt, der Hunger treibt beide: nicht die Form, sondern die Materie des Dinges ist es, was sie fesselt. „Denn niemals hat die Form wirkliche Macht, wo sie nicht für sich betrachtet, beurteilt, untersucht wird, sondern nur ein zufälliges Merkmal oder Zeichen dessen darstellt, was die erregten Sinne besänftigt und das Tierische im Menschen befriedigt." Das Moment der Reflexion ist es somit auch hier, was das ästhetische Verhalten des Bewußtseins vom sinnlichen scheidet; aber diese Reflexion ist andererseits von der Form und Weise der syllogistischen Schlußfolgerung streng getrennt. Das ästhetische Urteil ist ein Urteil des Geistes und der »Vernunft«, ohne ein Urteil der Logik und des Begriffs zu sein. Die Idee von Ordnung und Ebenmaß ist ein ursprünglicher und eingeborener Besitz der Vernunft, der ihr ebenso natürlich ist wie die Idee von Figur und

Zahl, von Wahrheit und Güte. „Kaum öffnet sich das Auge für Figuren, das Ohr für Töne und alsbald ist Schönheit da; Anmut und Harmonie werden erkannt und anerkannt. Kaum erblicken wir eine Handlung, kaum beurteilen wir menschliche Affekte und Leidenschaften, und alsbald unterscheidet ein inneres Auge das Schöne und Wohlgeformte, das Liebenswerte und Bewunderungswürdige vom Mißgestalteten, vom Häßlichen, vom Hassenswerten oder Verächtlichen." Denn das Grundverhältnis, das wir, mannigfach abgewandelt und vielfältig gebrochen, in aller Anschauung des Natur- und Kunstschönen wiederfinden, hat seine eigentliche Wurzel nicht im Gegenständlichen, sondern in der Anschauung unseres Ich. Die „Einheit der Mannigfaltigkeit" findet erst in ihm ihre letzte Deutung und ihre eigentliche Bestätigung. Im Ich erst werden wir in intuitiver Gewißheit gewahr, wie mitten im schlechthin Wandelbaren eine dauernde „Form" sich erhält, die selbst in keiner Einzelgestalt faßbar, doch das Fundament und den Kern aller Gestaltung ausmacht. Und von diesem Punkte aus greift nun die Betrachtung, sich steigernd und sich ausdehnend, weiter, bis sie die Urgestalt, die sich uns zuerst im Selbst darstellte, in jedem Teil der Welt und in ihr als Ganzem wiedergefunden hat. Weil uns selbst die Masse der Vorstellungsinhalte nicht zerfließt, sondern von Einem Zentrum aus übersehen und beherrscht wird: darum sind wir fähig, auch den Kosmos nicht als eine mechanische Zusammensetzung aus einzelnen Teilen, sondern als ein erfülltes Lebensganze zu begreifen und nachzuempfinden. Der „Genius" im Ich gibt uns die Gewißheit des Genius im Universum. In der wahrhaften Anschauung der Schönheit sind beide Momente für uns nicht mehr geschieden,

sondern untrennbar miteinander verschmolzen und ineinander aufgegangen. Nicht »Übertragung« des Subjektiven auf das Objektive, der Form des Lebens auf die Form des Seins ist es, was sich hier vollzieht; sondern beides wissen wir nun als schlechthin Eins und als ursprünglich identisch.

Es ist keine neue Doktrin, die sich in diesen Sätzen Shaftesburys ausspricht — fast für jeden von ihnen würden sich die Vorbilder bei Plato und Plotin, bei Augustin und Marsilius Ficinus, bei Cudworth und den Platonikern der Schule von Cambridge nachweisen lassen —, aber was ihnen ihre tiefe Wirkung gab, war, daß sie hier mit der ganzen gesammelten Kraft, die ein neues Weltgefühl verleiht, verkündet wurden. Wie dieses Gefühl für die klassische deutsche Ästhetik fruchtbar wird, wie es bei Herder und Goethe, bei Karl Philipp Moritz und Schiller weiterwirkt, hat Walzel im einzelnen nachgewiesen[1]. Die Grenze zwischen dem, was in dieser Gesamtentwicklung Shaftesbury oder Leibniz zugehört, ist freilich — wie Walzel selbst betont hat — nirgends mit voller Sicherheit zu ziehen; aber für die reine Ideengeschichte ist diese Unterscheidung auch ohne wesentliche Bedeutung. Wenn Shaftesbury als der begeisterte Prophet der neuen Anschauung wirkt, so zeigt sich Leibniz' Wirkung auch hier mehr in der stillen methodisch-stetigen Arbeit an den einzelnen ästhetischen Begriffen. Das entscheidende Motiv liegt hier wie dort in demselben Gedanken: der Gegensatz des „Äußeren" und „Innern" ist in eine reine Korrelation aufgelöst. Die bloße „Äußerlichkeit" des sinnlich-körperlichen Seins ist dadurch auf-

[1] Vgl. bes. Walzels Einleitung zu Schillers philos. Schriften (Cottasche Säkular-Ausgabe Band XI).

gehoben, daß in ihr vielmehr die Äußerung eines seelisch-geistigen Prozesses erkannt ist. Wie die Natur, so hat auch das seelische Sein weder Kern, noch Schale. Auch das, was wir als das schlechthin Zufällige und Akzidentelle der Dinge, was wir als ihre bloße „Oberfläche“ betrachten, muß seine Begründung im Ganzen und damit seine eigene Tiefe besitzen. Die sinnliche Welt ist und bleibt freilich „Erscheinung“: aber diese Erscheinung ist nicht wesenloser Schein, sondern Bekundung und Offenbarung des Wesens selbst. Wie es nach einer Grundansicht der Monadologie keine Bestimmung eines Subjekts geben kann, die nicht irgendwie in ihm gegründet und aus ihm erklärbar wäre; wie also hier — in der Sprache der Scholastik gesprochen — jede »denominatio pure extrinseca« ausgeschlossen wird, so dehnt Leibniz diesen Gedanken auch auf das Verhältnis aus, das zwischen der Welt der objektiv-logischen Beziehungen und zwischen der Welt der sinnlichen Zeichen besteht. Auf der methodischen Zusammengehörigkeit beider Welten war bereits der Entwurf der »allgemeinen Charakteristik« gegründet; — und nichts Geringeres als die neue Analysis des Unendlichen war es, was sich für Leibniz in dieser Auffassung erschloß. Von hier aus aber greift die Betrachtung weiter. Auch jene natürlichen Zeichen, die wir in den sinnlichen Qualitäten, in den Farben und Tönen besitzen, schweben nicht lediglich im Leeren, sondern haben einen bestimmten objektiven Gehalt und eine bestimmte objektive Notwendigkeit. Die Ansicht Lockes und Descartes', daß diese Qualitäten mit den reellen Eigenschaften und Bewegungen, denen sie entsprechen, schlechthin nichts gemein haben und mit ihnen in keiner, irgend verständlich zu machenden Verknüpfung stehen, wird von Leibniz aus-

drücklich verworfen. So wenig unsere Wahrnehmungen den mechanischen Vorgängen in der Körperwelt gleichen oder ihnen ähnlich sind: so ist doch die Tatsache, daß uns, als empfindenden Subjekten, eine bestimmte Art von Bewegungen in der Form bestimmter Empfindungen erscheint, nicht auf eine bloße Verordnung des Schöpfers zurückzuführen, der hier durch einen reinen Willkürakt völlig Heterogenes aneinandergeknüpft hätte. Vielmehr muß auch hier zwischen der Qualität des Gegenstandes und der der Empfindung irgendeine Art des Zusammenhangs obwalten, wenngleich wir ihn nicht vollständig zu erkennen und in deutlichen Begriffen auszudrücken vermögen. So erschließt sich jetzt ein eigener Sachgehalt in den sinnlichen Zeichen selbst, den die vollständige Analyse als solchen aufzuweisen und in seiner Eigenart zu bestimmen hat. Die Lehre vom Zeichen wird zu einem integrierenden Bestandteil der Lehre vom Wesen selbst. Eine Fülle speziell ästhetischer Aufgaben und Probleme ist in diesem Ansatz enthalten. Wie die Logik z. B. bei Lambert, die „Semiotik" aus sich heraus fordert und zur eigenen Wissenschaft ausgestaltet, so dient in der Ästhetik Baumgartens und Meiers ein besonderer Abschnitt der Zergliederung des »Bezeichnungsvermögens« (facultas characteristica)[1]. Mendelssohn nimmt diesen Begriff auf, um auf ihn, in der Abhandlung „von den Quellen und Verbindungen der schönen Künste" vom Jahre 1757, eine vollständige Systematik der Künste zu gründen. Er legt hierbei die Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Zeichen zugrunde, die in ihrem geschichtlichen Ursprung bis auf die Erkenntnislehre der antiken Skepsis zurückgeht, und die im achtzehnten Jahrhundert durch Wolff sowohl, wie durch

[1] Vgl. Meier, Anfangsgr. der schönen Wissensch. § 513 ff.

Dubos von neuem fixiert worden war. „Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur, mit gewissen Bewegungen in den Gliedmaßen unsers Körpers, sowie mit gewissen Tönen und Gebärden verknüpft. Wer also eine Gemütsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Gebärden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkürlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkürlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulierten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann." Von hier aus wird zunächst der Gesichtspunkt gewonnen, der, nach Mendelssohn, dazu dient, die „schönen Künste" und die „schönen Wissenschaften" (beaux arts et belles lettres) voneinander zu scheiden; die letzteren, wie z. B. die Dichtkunst und die Beredsamkeit, wirken durch künstliche, die ersteren, wie Malerei, Bildhauerkunst, Musik und Tanzkunst, durch natürliche Zeichen, wobei der Unterschied im Gehalt und in der Verwendung derselben den wahren Einteilungsgrund der schönen Künste in ihre Unterarten bildet. Denn eine jede Kunst muß sich mit dem Teile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. „Die Musik, deren Ausdruck durch vernehmliche Töne geschieht, kann unmöglich den Begriff einer Rose, eines Pappelbaums usw. anzeigen, so wie es der Malerei unmöglich fällt, uns einen musikalischen Akkord vorzustellen." Die spezifische Natur der Zeichen bestimmt somit jeder Kunst den Kreis ihrer Gestaltungsmöglichkeiten und die spezifische Weise der

Gestaltung selbst[1]. So wird in strenger und stetiger Begriffsentwicklung, von universellen philosophischen Zusammenhängen her, der Grundgedanke von Lessings Laokoon erreicht. Die Bestimmung einer Kunst ist ihr durch das vorgeschrieben, wozu sie, kraft der Besonderheit ihrer Zeichen, einzig und allein geschickt ist, nicht aber durch das, „was andere Künste ebensogut, wo nicht besser können, als sie". Die Einsicht in das charakteristische Formgesetz jeder Kunst ergibt sich nur von den Bedingungen her, die ihr durch ihr charakteristisches Ausdrucksmittel vorgeschrieben sind. Das scheinbar Äußere ist somit zum wahrhaft Inneren geworden: denn was kann, im Sinne der ästhetischen Betrachtung, innerlicher heißen, als das, was ihr das unterscheidende Merkmal für die verschiedenen Gattungen künstlerischer Gegenstände und künstlerischer Strukturzusammenhänge abgibt?

Noch ein Weiteres aber ist hiermit gegeben. Mendelssohn verweist im Zusammenhang seiner Einteilung der Künste auf die natürliche und überall gleichförmige Sprache, die die Begierden und Affekte in bestimmten körperlichen Bewegungen besitzen. Er bezeichnet auch damit ein Thema, das mit allen ästhetischen Erörterungen des achtzehnten Jahrhunderts eng verknüpft ist. Baumgarten faßt bereits in seiner »Sciagraphia encyclopaediae philosophicae« den Plan zu einer vollständigen „ästhetischen Pathologie", die die Sprache der Liebe, des Zorns, der Traurigkeit darstellen und lehren soll; und dieser Gedanke wird in Meiers „Theoretischer Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt" aufgenommen und breiter ausgeführt. „Vermöge der Entdeckungen der neuen Welt-

[1] Vgl. Dessoir, Gesch. der neueren deutschen Psychologie. Berlin 1902, S. 597 f.

weisheit“ wird hier die Wahrheit zugrunde gelegt, daß die Seele in all ihren Tätigkeiten und Vermögen nur eine einzige wirkende Kraft sei, kraft deren sie sich die Welt nach der Lage und Stellung ihres Körpers vorstellt. Darin aber liegt zugleich, daß die Einteilung der seelischen Äußerungen in eine Sphäre des reinen Tuns und des reinen Leidens hinfällig ist. Wie sich auch der abstrakteste Gedanke niemals völlig vom Sinnlichen loslöst, so spiegelt umgekehrt jede leidenschaftliche Bewegung unseres Inneren, in der wir ganz dem Einfluß der äußeren Reize zu unterliegen scheinen, noch die Art und die Tätigkeit unseres Ich wider. Der bildende Künstler wie der Redner und Poet, der diese Symbolik zu verstehen gelernt hat, besitzt in ihr das untrügliche Mittel, die Bewegungen des Gemüts nach seinem Gefallen hervorzubringen und zu beherrschen. Keine Nuance des Sinnlichen wird ihm gering scheinen, da jeder, wenn sie vollendet wiedergegeben wird, die Kraft eignet, in dem Zuhörer oder Zuschauer den Affekt, zu dem er gestimmt werden soll, in seiner ganzen Stärke wachzurufen. Von dieser ersten Konzeption der »Pathologia aesthetica« bis zu Lavaters Physiognomik oder zu der medizinischen Probearbeit des jungen Schiller „über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ läßt sich eine stetige Linie der Entwicklung verfolgen. Physiognomik „im weitesten Verstande“ ist für Lavater das Wissen, die Kenntnisse des Verhältnisses des Äußern mit dem Innern, der mittelbaren Oberfläche mit dem unsichtbaren Inhalt, dessen, was sichtbar und wahrnehmlich belebt wird, mit dem, was unsichtbar und unwahrnehmlich belebt: „der sichtbaren Wirkung zu der unsichtbaren Kraft.“ Für sie kann es daher keine bedeutungslosen, keine gleichgültigen oder nichts-

sagenden Züge geben: denn die menschliche Natur und Seele erscheint ganz und gleichmäßig in jeder ihrer nächsten und fernsten, ihrer stärksten und schwächsten Äußerungen. Die Natur wirkt in allen ihren Organisationen immer von innen heraus, aus einem Mittelpunkt auf den ganzen Umkreis, so daß es dieselbe Lebenskraft ist, die das Herz schlagen macht und den Finger bewegt, die den Schädel und den Nagel an der kleinsten Zehe formt[1]. Der gesamte Gedankenkreis, der hier waltet, und seine allgemeineren philosophischen Bedingungen und Verkettungen tritt in voller Klarheit noch in Schillers »Philosophischen Briefen« heraus. Deutlich läßt sich hier verfolgen, wie diese ästhetische »Charakteristik« sich allmählich aus der logischen Charakteristik herausgelöst und selbständig gestaltet hat. Unsere reinsten Begriffe — davon geht Schiller aus — sind keineswegs Bilder der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmten und koexistierenden Zeichen. Da aber die Kraft der Seele eigentümlich notwendig und immer sich selbst gleich ist, so ändert das Willkürliche der Materialien, an denen sie sich äußert, nichts an den ewigen Gesetzen, wonach sie sich äußert. „Wahrheit also ist keine Eigenschaft der Idiome, sondern der Schlüsse; nicht die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffs mit dem Gegenstand, sondern die Übereinstimmung dieses Begriffs mit den Gesetzen der Denkkraft." Von diesem Leibnizischen Wahrheitsbegriff aus aber und von der Idee eines »unendlichen Verstandes«, der in seinen reinen Gedanken die objektiv-notwendigen Beziehungen zwischen allem Wirklichen erfaßt, greift Schillers „Theosophie des Julius" wieder unmittelbar zum Gedanken des unend-

[1] S. Lavater, Physiognomische Fragmente I, 13, III, 103 ff., IV, 148 ff. u. ö.

lichen Künstlers über, den wir in jedem Einzelzuge seines Werkes symbolisch dargestellt finden. „Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen — das Alphabet, vermittelst dessen alle Geister mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln. Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftig empfindenden Wesens verraten und meine Verwandtschaft mit diesem mich ahnen lassen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo." Die »Pathognomik«, kraft deren in den sinnlichen Zügen des Körpers der Zug der Seele erkennbar wird, enträtselt uns somit zugleich das Ganze des Seins. Jeder Zustand der menschlichen Seele hat irgendeine »Parabel« in der physischen Schöpfung; jeder Zustand des physischen Daseins spricht irgendein geistiges Gesetz und einen geistigen Zusammenhang aus. Schillers »Philosophische Briefe« enthalten hier nur die Darstellung und Vollendung eines Gedankens, der sich in der Metaphysik, wie in der Psychologie, in der Methodenlehre, wie in der Kunstlehre des achtzehnten Jahrhunderts in verschiedenen Ansätzen verfolgen läßt. Durch die Vermittlung der Lehre von den Zeichen war eine neue Auffassung und Wertung der Sinnlichkeit geschaffen. Was die Schweizer sowohl, wie Baumgarten und Meier gesucht hatten, ist damit von einem anderen Ausgangspunkt her gefunden. In der Grundanschauung Lessings und Herders vollendet sich

der neue Formbegriff, für den Leibniz und Shaftesbury die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen geschaffen haben.

5.

Wenn man Lessing unter dem Gesichtspunkt eines bestimmten Einzelproblems — selbst eines solchen von umfassender geschichtlicher Bedeutung — betrachtet, so ist man in Gefahr, den rechten Maßstab für das Eigentümliche seines Wesens zu verlieren. Denn was Lessing ist und was er für die deutsche Literatur bedeutet, erschöpft sich in keiner seiner Einzelleistungen. Hinter ihnen allen bleibt noch immer der Charakter des Mannes und Schriftstellers als ein Selbständiges, in ihnen Unfaßbares stehen. Und die Einheit dieses Charakters, nicht die Einheit eines bestimmten sachlichen Problems ist es, was Lessings literarische Tätigkeit in ihrer ungeheuren Vielseitigkeit, in ihrer Richtung auf die allgemeinsten Gedankenzusammenhänge und in ihrer „mikrologischen" Versenkung ins Kleine und Kleinste zusammenhält. Diese letzte Eigentümlichkeit aber versagt sich im Grunde auch jeder historischen Erkenntnis und Ableitung. Denn Lessing steht, so mannigfach die geschichtlichen Vorbedingungen und die geschichtlichen Verwicklungen seiner kritischen Arbeit sind, dennoch in seiner Zeit und in seiner nächsten Umgebung allein. Er ist der eigentliche geistige Vertreter und Wortführer dieser Zeit geworden, der allen ihren gedanklichen Bestrebungen und allem, was als unbestimmte Tendenz in ihr lag, zuerst zum sicheren und klaren Ausdruck verholfen hat; aber er ist, eben indem er diesen Ausdruck fand, zugleich über den Umkreis ihrer Probleme hinausgeschritten. Er selbst hat diese Stellung gefühlt

und in einem grandiosen Bilde bezeichnet. Als in den bekannten Klotzischen Streitigkeiten Klotz den Versuch macht, Lessing ganz an Nikolai und die Berliner Literatenschule heranzurücken und ihn damit einer bestimmten Koterie einzuordnen, da tritt Lessing diesem Versuch mit der ganzen Überlegenheit seines Selbstgefühls und seiner Selbstkritik entgegen. „Ich bin wahrlich nur eine Mühle, und kein Riese. Da stehe ich auf meinem Platze, ganz außer dem Dorfe, auf einem Sandhügel allein, und komme zu niemanden und helfe niemanden, und lasse mir von niemanden helfen. Wenn ich meinen Steinen etwas aufzuschütten habe, so mahle ich es ab, es mag sein, mit welchem Winde es will. Alle zwei und dreißig Winde sind meine Freunde. Von der ganzen weiten Atmosphäre verlange ich nicht einen Fingerbreit mehr, als gerade meine Flügel zu ihrem Umlaufe brauchen. Nur diesen Umlauf lasse man ihnen frei. Mücken können dazwischen hin schwärmen: aber mutwillige Buben müssen nicht alle Augenblicke sich darunter durchjagen wollen; noch weniger muß sie eine Hand hemmen wollen, die nicht stärker ist, als der Wind, der mich umtreibt. Wen meine Flügel mit in die Luft schleudern, der hat es sich selbst zuzuschreiben: auch kann ich ihn nicht sanfter niedersetzen, als er fällt." Was diesem Stil und diesem Denken seine Kraft verleiht, das ruht auf einem tieferen Grunde, als ihn die geschichtliche Betrachtung besonderer Probleme entdecken und bloßlegen kann.

Aber eben weil Lessings Art sich in keiner einzelnen Aufgabe und in keiner einzelnen schulmäßig festgesetzten Auffassung erschöpft, spiegelt sich in ihm in unvergleichlicher Weise die gesamte Bewegung des Gedankens wider, aus der der neue Formbegriff hervorgeht.

Seine Universalität bekundet sich schon rein äußerlich darin, daß er keine der verschiedenartigen Richtungen, in denen das achtzehnte Jahrhundert die Lösung der ästhetischen Probleme sucht, von seinem Interesse und seiner Arbeit ausschließt. Wie er keiner einzelnen Partei verpflichtet ist, so bindet er sich auch an keinen bestimmten Forschungsweg. Im Geiste der rein objektiven Analyse sucht er das Wesen der einzelnen Dichtungsarten festzustellen, sucht er die Form „der" Tragödie, der Fabel, des Epigramms als eine notwendige, durch den Zweck jeder einzelnen Gattung eindeutig bestimmte Grundgestalt aufzuzeigen. Hier knüpft er an Aristoteles an, dessen Poetik ihm zu einem festen Kanon, zu einem Euklid der dichterischen Formwelt wird. Aber von dieser Festsetzung der künstlerischen Gattungen geht er weiter auf die Gesetze zurück, die durch die Bedingungen des künstlerischen Ausdrucks und durch die Bedingungen des künstlerischen Schaffens gegeben sind. Der Analyse der einzelnen Dichtungsarten geht die Analyse der künstlichen und natürlichen Zeichen und dieser die Analyse der Energien zur Seite, auf welchen das künstlerische Gestalten und Genießen beruht. Alle Ergebnisse der neuen »Weltweisheit« und der neuen Psychologie werden von Lessing diesem Ziele dienstbar gemacht. Als Gesamtertrag seiner kritischen Arbeit aber gewinnt er einen neuen Begriff des Genies, der fortan im Mittelpunkt der gesamten Poetik steht. Lessing erst löst den Geniebegriff aus jener metaphorisch-unbestimmten Bedeutung, über welche er in der Erörterung, die an Shaftesbury, wie an Addison und Young anknüpft, nicht hinausgelangt war. Die Analyse der Gesetzlichkeit des künstlerischen Schaffens ist es, für welche er den Begriff des Genies als Aus-

druck und als Vehikel gebraucht. Damit aber stellt sich in Lessing wieder jene allgemeinste Beziehung her, die wir in ihren verschiedenen Gestaltungen zu verfolgen suchen: Freiheitsproblem und Formproblem greifen ineinander ein und gehen ineinander auf. In dem freien, an keine äußeren und konventionellen Normen gebundenen Schaffen des Genies enthüllt sich eine ursprüngliche »Regel«. Und in dieser erschließt sich nun erst alle Besonderheit der ästhetischen Gegenstandswelt, in ihr bestimmen sich die Grenzen und die tiefen Unterschiede, die zwischen der Welt des Künstlers und des Philosophen, des Dichters und des Geschichtschreibers bestehen. Die »Hamburgische Dramaturgie«, die diese Grenzen zieht, hat damit nicht nur das kritische Fundament für die Neugestaltung des nationalen Dramas geschaffen, sondern sie hat, darüber hinaus, wieder an eine zentrale Frage des deutschen Geisteslebens gerührt. Aus der Enge des Besonderen wird man hier wieder unmittelbar in die freie Höhe der Betrachtung geistiger Grundzusammenhänge erhoben. Der junge Goethe war es, der diesen Zug des Lessingschen Denkens am reinsten und stärksten empfunden hat. „Man muß Jüngling sein," so spricht er es in »Dichtung und Wahrheit« aus, „um sich zu vergegenwärtigen, welche Wirkung Lessings Laokoon auf uns ausübte, indem dieses Werk uns aus der Region eines kümmerlichen Anschauens in die freien Gefilde des Gedankens hinriß . . . Die Herrlichkeit solcher Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben, erscheint nur der Zeit, in welcher sie ersehnt im rechten Augenblicke hervortreten." Niemals hätten bloße Abstraktionen, hätten noch so geschärfte analytische Spitzfindigkeiten eine derartige Wir-

kung üben können, wenn nicht hinter ihnen eine neue große Synthese gestanden hätte, die sich im Geiste Lessings vollzog.

Will man Lessings Begriffe mit irgendeinem bestimmten philosophischen Lehrsystem in Verbindung bringen, so bleibt nichts übrig, als sie unmittelbar wieder an Leibniz anzuknüpfen. Freier als Mendelssohn, der seine Metaphysik und Ontologie im wesentlichen in den Formeln der Wolffischen Philosophie darstellt, strebt Lessing auch hier zu den Quellen zurück. Wenn er — wie es im „Christentum der Vernunft" geschieht — die systematische Entwicklung eines rein spekulativen Grundgedankens versucht, so sind ihm hierbei die Begriffe der „Monadologie" und der „Theodizee" das natürliche Ausdrucksmittel, das er unbefangen hinnimmt. Die „Erziehung des Menschengeschlechts" zeigt sodann, wie er, in diesen Begriffen heimisch, ihnen dennoch einen völlig neuen Gehalt abgewinnt, sobald er sich mit ihnen der Betrachtung konkreter Probleme zuwendet. Mehr aber als alle Einzellehren seiner Philosophie ist es Leibniz' „große Art zu denken", die Lessing fesselt[1]. Dieser Denkart geht er mit kritischem Spürsinn nach — nicht, indem er der breiten Heerstraße der Schultradition folgt, sondern indem er sich mit Vorliebe in die schwierigsten und paradoxesten Ergebnisse des Systems versenkt. Die verborgenen Gründe dieser Ergebnisse aufzudecken bildet für seine dialektische Virtuosität, die hier ein Gegenbild und einen würdigen Stoff findet, einen stets erneuten Reiz. So prüft er Leibniz' Verteidigung der Dreieinigkeit gegen den Andreas Wissowatius, so erkennt er selbst in der Lehre von

[1] S. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1789, S. 32.

den ewigen Strafen eine Einkleidung und exoterische Darstellung des Grundgedankens des Leibnizischen Determinismus wieder[1]. Schwieriger freilich als diese äußeren Verbindungen aufzuzeigen, die Lessing und Leibniz verknüpfen, ist es, das Moment zu bestimmen, das zwischen beiden die eigentliche gedankliche Vermittlung bildet. Man hat hierfür auf Leibniz' metaphysischen »Subjektivismus« und »Phänomenalismus« verwiesen; und Robert Sommer hat in seiner »Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik« die These durchzuführen gesucht, daß alle wesentlichen Ideen der Lessingschen Kunstanschauung auf ihn, als eigentlichen geschichtlichen und sachlichen Urgrund, zurückgehen. Die „subjektivistische Wendung der Lehre von der Wahrheit" bei Leibniz erkläre erst die Freiheit, die Lessings Theorie des Dramas dem Dichter gegenüber der historischen Wirklichkeit gibt — wie andererseits Lessings Lehre vom Genie sich auf Leibniz' Ansicht von der spontanen Erzeugung der Vorstellungen aus dem Ich, als ihre spekulative Voraussetzung, stütze[2]. In Wahrheit besteht jedoch zwischen dem Leibnizschen und dem Lessingschen Gedankenkreis ein Zusammenhang komplexerer Art, als hier angenommen wird. Daß Lessing durch Leibniz tiefe unmittelbare und mittelbare Anregungen erfahren hat, ist ersichtlich; aber es waren andere Momente als die abstrakten Lehren der Psychologie und Erkenntnistheorie, denen hierbei die entscheidende Rolle zufiel. Lessings Schriften enthalten kein Anzeichen dafür, daß jener ganze Gedankenkreis, den Sommer unter dem Namen des »Phänomenalismus« und »Subjektivismus« befaßt, ihn jemals tiefer

---

[1] Leibniz von den ewigen Strafen, Ausg. Lachmann-Muncker XI, 264. — Des Andreas Wissowatius' Einwürfe wider die Dreieinigkeit XII, 71 ff.

[2] Vgl. R. Sommer, a. a. O. S. 176 ff.

berührt habe — man müßte denn hierher die späte Abhandlung, »daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können«, rechnen, die aber, mit dem Gedanken der Palingenesie verknüpft, auf Bonnet und auf eine andere Richtung der Spekulation zurückweist. Nicht sowohl in einer bestimmten philosophischen Doktrin der Subjektivität stimmen daher Leibniz und Lessing überein, als vielmehr in einem Grundzug ihres Wesens: in dem, was sie selber als Subjekte, als Persönlichkeiten und als Denker, sind, so daß Lessing auch dort, wo er in seinen Resultaten mit Leibniz übereinkommt, die Hauptbegriffe seiner ästhetischen Theorie auf einem Wege, der ihm spezifisch eigentümlich ist, gewinnt.

In einem Brief Leibnizens findet sich der Satz, daß das Denken die wesentliche und charakteristische Tätigkeit unserer Seele ausmache; — denn denken werde sie ewig, auch wenn die sinnliche Funktion der Empfindung in ihr erloschen sei. Wenn man diesen Satz als ein Grund- und Losungswort des Zeitalters der Aufklärung ansehen darf, so erscheint Lessing als der vollendetste Ausdruck dessen, was dies Zeitalter erstrebt. Ihm sind „Raisonnieren" und „Erfinden", Schaffen und Betrachten nicht gesonderte, voneinander ablösbare Tätigkeiten. „Wer richtig raisonniert, erfindet auch: und wer erfinden will, muß raisonnieren können. Nur die glauben, daß sich das eine vom andern trennen lasse, die zu keinem von beiden aufgelegt sind[1]." Das Tun, das „Poetische" im engeren und weiteren Sinne ist damit der Beherrschung durch das Denken unterstellt; aber hierdurch nimmt zugleich das Denken selbst die Farbe des Tuns an. Es ist keine bloße Zergliederung gegebener Begriffe, kein

[1] Hamburg. Dramaturgie 96. St.

Spiel mit leeren Abstraktionen, sondern die gestaltende synthetische Grundkraft des Bewußtseins selbst. In dieser Anschauung spricht sich das innere Bildungsgesetz des Lessingschen Geistes aus, wie das Grundgesetz des Lessingschen Stils in ihr gegründet ist. Und durch das Medium dieses Stils dringt nun diese geistige Form bis in die letzten und entlegensten Einzelheiten von Lessings Problemstellungen ein. Jede noch so spröde Materie wird von ihr erfüllt; jedes Substrat, auch das gleichgültigste, wird zum Spiegel und Ausdruck für sie. Ob es sich um die Berichtigung einer Lesart, oder um die Grundfragen der Poetik, ob es sich um eine antiquarische Einzelheit oder um die Fundamente der Glaubenslehre handelt, gilt hierbei gleichviel. Überall ist in Lessings Darstellung der eine lebendige Puls seines Denkens gegenwärtig und, durch alle Starrheit bloßer Resultate hindurch, spürbar. Seine Gedanken sind, was sie sind, nur durch die Art, in der sie gewonnen werden. Das Vergnügen der Jagd ist ihm allezeit mehr wert als der Fang[1]. Auch seine höchsten Ergebnisse nimmt er von diesem Urteil nicht aus. Der »Laokoon« will mehr „Kollektanea zu einem Buch" enthalten, als selbst ein Buch sein. Und in der „Hamburgischen Dramaturgie" erinnert Lessing seine Leser gleichfalls, daß er nichts weniger geben wolle als ein dramatisches System. „Ich bin also nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchem sie Stoff finden, selbst zu denken. Hier will ich nichts als Fermenta cognitionis ausstreuen." Man deutet indes diesen Zug völlig falsch,

[1] Anmerk. zu Jerusalems Philos. Aufsätzen XII, 294.

man gibt dem so oft wiederholten Worte Lessings, daß das Streben nach Wahrheit dem Besitz der Wahrheit selbst vorzuziehen sei, einen durchaus irrigen Sinn, wenn man es in der Weise nimmt, als solle der Erkenntnis ihr objektiver Gehalt und Wert verkümmert werden und statt dessen bloß ihr subjektiver Reflex, bloß die subjektive Lust an der Denkbewegung selbst zurückbleiben. Nichts ist Lessings stets auf die Sache gerichtetem Denken fremder, als eine derartige Tendenz. Ihm ist es vielmehr das Objektive des Begriffs und der Wahrheit selbst, das in der Bewegung des Gedankens heraustritt und sich in keiner anderen Form, als in dieser entfalten und darstellen kann. Was ein Gedanke bedeutet und ist, das ist er nur kraft des gesamten logischen Prozesses, in welchem er steht. Denn jeder Satz, sein Inhalt mag sein, welcher er wolle, wird als Wahrheit gewußt, nur wenn er im Zusammenhang seiner Gründe und Folgen erkannt wird. Man hat in Lessings Stil stets das Muster und Vorbild genetischer Darstellung gesehen. „Wir sehen sein Werk werdend" — so urteilt Herder von ihm — „wie den Schild Achilles' bei Homer. Er scheint uns die Veranlassung jeder Reflexion gleichsam vor Augen zu führen, stückweise zu zerlegen, zusammenzusetzen — nun springt die Triebfeder, das Rad läuft, ein Gedanke, ein Schluß gibt den andern, der Folgesatz kommt näher: d a ist das Produkt der Betrachtung. Jeder Abschnitt ein Ausgedachtes, das τεταγμένον eines vollendeten Gedankens: sein Buch ein fortlaufendes Poem mit Einsprüngen und Episoden, aber immer unstät, immer in Arbeit, im Fortschritt, im Werden." Was jedoch hierbei für Lessing erst das eigentlich Bezeichnende ist, ist dies: daß diese Genese selbst nicht sowohl psychologischen, als logischen Charakter trägt.

Sie gibt nicht nur die zufällige Entstehung eines Gedankens, sondern sie gehört zu seinem Bestand; sie entwickelt nicht nur den besonderen Anlaß, aus dem heraus er konzipiert wurde, sondern sie entfaltet die ganze Ordnung seiner sachlichen Begründung, die eindeutige Abfolge von Prämissen und Schlußfolgerungen, in der er seine Stelle hat. Wenn man von den Menschen in Lessings Dramen oft gesagt hat, daß sie den Mittelpunkt ihres Seins nicht rein in sich selbst besitzen, sondern daß es Lessing ist, der in ihnen handelt und denkt; so läßt sich das Verhältnis für Lessings kritische und theoretische Werke fast umkehren. Zwar die Fülle der Bilder und Gleichnisse, die Lessing, Goeze gegenüber, als die „Erbsünde" seines Stils ironisch bekennt, herrscht auch hier — und „daß den kalten symbolischen Ideen auf irgendeine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade", will er sich nicht überreden lassen. Aber doch ist es, als ob es nicht sowohl das Leben des Denkers, als vielmehr das Leben der Gedanken selbst wäre, das sich in dieser Bewegung darstellt. Die Notwendigkeit der Sache selbst scheint uns vorwärts zu treiben; die gesetzliche Struktur des Gegenstandes, nicht das willkürliche Spiel der Vorstellung breitet sich vor uns aus. Lessing verfährt als Analytiker dramatisch, wie er als Dramatiker analytisch verfährt. Die allgemeine Form seiner Dialektik aber bleibt dieselbe, gleichviel ob es sich um die Dialektik der Begriffe oder um die Dialektik der Leidenschaften handelt. Und in ihr sind, wie die Grundmomente seines Stils, so auch alle die Momente enthalten, aus denen sich seine ästhetische Theorie, seine Ansicht vom Wesen der künstlerischen Gestaltung entwickelt.

Lessings Kunstauffassung wurzelt in seiner Anschauung vom Wesen der Poesie: Musik und bildende Kunst dienen ihm nur als Folie und Gegenbild, an denen die Einsicht in das Eigentümliche der Dichtkunst gewonnen und ihre „Begrenzung“ vollzogen werden soll. Das Geheimnis der dichterischen Wirkung aber liegt ihm darin, daß wir in ihr vermittels der Steigerung aller Affekte und Leidenschaften eine Erhöhung unseres Realitätsbewußtseins erfahren. „Darin sind wir doch wohl einig, liebster Freund“ — so schreibt Lessing im Jahre 1757 an Mendelssohn —, „daß alle Leidenschaften entweder heftige Begierden oder heftige Verabscheuungen sind. Auch darin, daß wir uns bei jeder heftigen Begierde oder Verabscheuung eines größeren Grads unserer Realität bewußt sind und daß dieses Bewußtsein nicht anders als angenehm sein kann. Folglich sind alle Leidenschaften, auch die allerunangenehmsten, als Leidenschaften angenehm. Ihnen darf ich es aber nicht erst sagen, daß die Lust, die mit der stärkern Bestimmung unserer Kraft verbunden ist, von der Unlust, die wir über die Gegenstände haben, worauf die Bestimmung unserer Kraft geht, so unendlich kann überwogen werden, daß wir uns ihrer gar nicht mehr bewußt sind . . . es bleibt nichts übrig, als die Lust, die mit der Leidenschaft als einer bloß stärkeren Bestimmung unserer Kraft verbunden ist.“ Nicht der moralisch-vollkommene, sondern der leidenschaftlich bewegte Mensch bildet demgemäß den Gegenstand der Dichtkunst. Die gesamte „Tugenddichtung“ vom Schlage Richardsons ist mit diesem einen Satze überwunden und abgewiesen. Während noch Mendelssohn in seiner Rezension der „Neuen Heloise“ Richardson über Rousseau stellt, bildet Lessings Kritik der Jugend-

dramen Wielands in den Literaturbriefen hier die scharfe Grenzscheide der Epochen[1]. Rein inhaltlich betrachtet, ist es freilich keine neue Bestimmung, die hier hervortritt. Lessing scheint nur einen Gedanken zu wiederholen, der, seit Shaftesbury und Dubos, immer mehr zur allgemeinen Geltung gelangt war, und der insbesondere von Hutcheson in seinem »Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue« (1725) vertreten worden war. Nun aber gewinnt dieser Gedanke seine charakteristische Lessingsche Prägung in einem neuen Zug. „Handlungen" sind es, die das eigentliche Objekt der Poesie ausmachen und durch deren Darstellung sie ihr Ziel der Erweckung und Steigerung aller seelischen Energien erreicht. Der Begriff der »Handlung« selbst wird hierbei zunächst noch rein schulmäßig definiert. „Eine Handlung" — so erklärt die Abhandlung über die Fabel vom Jahre 1759 — „nenne ich eine Folge von Veränderungen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Diese Einheit des Ganzen beruht auf der Übereinstimmung aller Teile zu einem Endzwecke." Aber von hier aus dringt die Analyse weiter: die Worterklärung bedarf der Ergänzung durch die Realerklärung. Von dem bloßen Wechsel der Begebenheiten wird auf die rein seelische, innere Bewegtheit zurückgegangen; — diese Innerlichkeit aber stellt sich nicht nur in der Sphäre des Willens, sondern mit gleicher Kraft und Bestimmtheit in der Sphäre des Gedankens dar. „Gibt es doch wohl Kunstrichter" — so heißt es in den weiteren Entwicklungen der Abhandlung über die Fabel —, „welche einen so materiellen Begriff mit dem Worte Handlung verbinden, daß sie nirgends Handlung sehen, als wo die Körper so

[1] Vgl. Erich Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 17; Lessing I, 415 f.

tätig sind, daß sie eine gewisse Veränderung des Raumes erfordern. Sie finden in keinem Trauerspiele Handlung, als wo der Liebhaber zu Füßen fällt, die Prinzessin ohnmächtig wird, die Helden sich balgen; und in keiner Fabel, als wo der Fuchs springt, der Wolf zerreißet, und der Frosch die Maus sich an das Bein bindet. Es hat ihnen nie beifallen wollen, daß auch jeder innere Kampf von Leidenschaften, jede Folge von verschiedenen Gedanken, wo die eine die andere aufhebt, eine Handlung sei; vielleicht weil sie viel zu mechanisch denken und fühlen, als daß sie sich irgend einer Tätigkeit dabei bewußt wären." Hier wird der Übergang unmittelbar deutlich: von dem „dynamischen" Charakter des Denkens aus, der Lessings eigene geistige Grunderfahrung bildet, wird der tiefere Begriff der dichterischen Handlung gefunden.

Das Drama insbesondere rückt jetzt in eine neue Beleuchtung. Was eine Handlung zur eigentlich dramatischen gestaltet, ist nicht die bloße Fülle und Intensität des Geschehens als solchen, sondern das wechselseitige Gegründetsein seiner einzelnen Momente ineinander. Die wahre Einheit der Handlung liegt in der Einheit der Motivation. Hier darf es keine Lücke geben, wenn nicht der dichterische Prozeß der Gestaltung sich in die bloße Wiedergabe und Nachahmung eines Faktischen auflösen soll. Der Dichter ist Herr über die empirischen Tatsachen, wie sie ihm die Natur oder die Geschichte darbieten; aber er ist es nur darum, weil er einer anderen und tieferen Bindung unterliegt. „Dem Genie ist es vergönnt, tausend Dinge nicht zu wissen, die jeder Schulknabe weiß: nicht der erworbene Vorrat seines Gedächtnisses, sondern das, was es aus sich selbst, aus seinem eigenen Gefühl, hervorzubringen vermag, macht seinen Reichtum aus." Denn

an die Stelle des bloßen Beisammenseins der Gegenstände und des bloßen Ablaufs der Ereignisse, wie die Wirklichkeit ihn darbietet, tritt ihm ihre geschlossene Determination, ihre Verknüpfung nach Ursachen und Folgen. Diese Verknüpfung sichtbar zu machen ist die Triebkraft, die alles geniale Schaffen beseelt. Nicht Zwecklosigkeit waltet hier, aber der Zweck ist nicht von außen, durch das Absehen auf eine zufällige Wirkung, sondern von innen her bestimmt. Wo der kleine Künstler die Wirklichkeit einfach wiederholt oder sie durch Einschiebung erdichteter Züge willkürlich umbildet, da entrollt das Genie vor uns den gedanklichen Plan, kraft dessen wir sie als ein lückenlose logisch-teleologische Einheit begreifen. Der empirische Zusammenhang wird damit durch einen ideellen, die wirkliche Welt wird durch eine »mögliche« ersetzt — aber in dieser Darstellung des »Möglichen« stellt sich uns in reinster Allgemeinheit eben jene Gesetzlichkeit des Tuns heraus, die im Wirklichen immer nur im individuellen Einzelfall und somit vermischt mit zufälligen Bestimmungen erscheint. Der Poet, der in der Geschichte eine Frau, die Mann und Söhne mordet, vorfindet, wird zunächst bedacht sein, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen zu erfinden, nach welcher jene Verbrechen nicht wohl anders, als geschehen müssen. „Unzufrieden, ihre Möglichkeit bloß auf die historische Glaubwürdigkeit zu gründen, wird er suchen, die Charaktere seiner Personen so anzulegen; wird er suchen, die Vorfälle, welche diese Charaktere in Handlung setzen, so notwendig einen aus dem andern entspringen zu lassen; wird er suchen, die Leidenschaften nach eines jeden Charakter so genau abzumessen; wird er suchen, diese Leidenschaften durch so allmähliche Stufen durchzuführen: daß wir überall nichts als den natürlichsten, ordentlichsten Verlauf wahrnehmen;

daß wir bei jedem Schritte, den er seine Personen tun läßt, bekennen müssen, wir würden ihn, in dem nämlichen Grade der Leidenschaft, bei der nämlichen Lage der Sachen, selbst gethan haben." Wie die gesamte deutsche Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts, so knüpft somit auch Lessing an die Leibnizische Konzeption der möglichen Welten an; aber es ist eine andere Tendenz, die ihn zu dieser Anknüpfung bestimmt. Wir brauchen nicht zu wissen, ob die Geschöpfe, die uns der Dichter formt, der Wirklichkeit angehören, wenn sie nur zu einer möglichen Welt gehören könnten; zu einer Welt, deren Zufälligkeiten in einer anderen Ordnung verbunden, aber doch eben so genau verbunden sind als in dieser; zu einer Welt, in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer anderen Reihe folgen, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken; „kurz zu der Welt eines Genies, das — (es sei mir erlaubt, den Schöpfer ohne Namen durch sein edelstes Geschöpf zu bezeichnen!) das, sage ich, um das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Teile der gegenwärtigen Welt versetzet, vertauscht, verringert, vermehret, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigenen Absichten verbindet". Diese »mögliche Welt« des Genies ist somit nicht, wie bei den Schweizern, die Welt des »Wunderbaren«, sondern, in einer anderen Wendung des Grundmotivs, die Welt des Notwendigen. Sie weicht von der Materie des Wirklichen nur ab, um seine Grundform um so reiner zur Anschauung zu bringen. Sie vermittelt uns in dem, was sich nie und nirgend hat begeben, die »innere« Wahrheit und die Wechselbedingtheit der Glieder des Wirklichen selbst. Und keine geringere Regel als diese darf es sein, die das Schaffen des Genies bestimmt und bindet. Alles

äußerlich Regelmäßige und Regelrechte verschmäht es; aber eben darin stellt es den Kosmos alles geistig-sittlichen Seins, der unverbrüchlich und ohne Ausnahme ist, vor uns hin.

Alle Einzelheiten von Lessings Theorie des Dramas entwickeln sich, von diesem grundlegenden Ansatz aus, in der bewunderungswürdigen Simplizität und Geschlossenheit, die seinem Denken eigentümlich sind. Der wesentliche Unterschied, der das klassische Drama der Franzosen vom Drama Shakespeares trennt, ist für ihn jetzt bezeichnet. Für die Franzosen ist die »Regel« ein Schema bestimmter inhaltlicher Forderungen, die ein für allemal fixierbar sind; — für Shakespeare ist sie ein inneres Formgesetz, das mit dem Kunstwerk selbst entsteht und sich in ihm expliziert. Für jene ist sie eine fertige Schablone; für diesen ein Ergebnis derselben schöpferischen Gestaltung, aus der das einzelne Kunstwerk in der Besonderheit seiner Struktur hervorgeht. Sie ist und besteht nicht, um dann nur noch nachträglich ausgedrückt und angewandt zu werden; sondern sie konstituiert sich erst mit dem Gebilde, das sie beherrscht. Daher teilt sie denn auch mit diesem Gebilde das charakteristische Grundmoment der Individualität. Jedes Genie und jedes Werk eines Genies hat seine eigene Formbestimmtheit und kraft ihrer seinen eigenen künstlerischen Stil. Eher ließe sich dem Herkules seine Keule nehmen, als dem Shakespeare ein Vers. Lessings Kampf gegen das klassische französische Drama scheint zunächst den Kampf der Empfindung gegen die Konvention zu bedeuten. An die Stelle der ursprünglichen Sprache der Leidenschaft hat die französische Bühne, wie er ihr vorwirft, die Sprache der Gesellschaft und der höfischen Gesittung gesetzt. „Aber wenn Pomp und Etiquette aus

Menschen Maschinen macht, so ist es das Werk des Dichters, aus diesen Maschinen wieder Menschen zu machen." Das Recht der dichterischen Empfindung, für das Lessing eintritt, birgt jedoch zugleich ein neues Recht und eine neue Bestimmung der dichterischen »Vernunft« in sich. Die höchste Leistung der Vernunft ist es, die sich im Schaffen des dramatischen Genies offenbart. Aber man erniedrige diese Vernunft nicht zu bloßer Anwendung einer Rechenregel; man glaube nicht, aus der gewandten Beherrschung mechanischer Vorschriften jemals ein wahrhaft Geistiges hervorgehen lassen zu können. Eine von diesen Vorschriften, an die sich die klassische Tragödie der Franzosen ängstlich gebunden hat, ist die Einheit des Ortes und der Zeit gewesen: aber auch hier hat sie an Stelle der wahrhaft ideellen Einheit nur ein starres dingliches Schema gewonnen. Was hilft es, daß z. B. die Handlung von Voltaires Mérope in den konventionell erlaubten Zeitraum von 24 oder 30 Stunden zusammengedrängt wird, wenn das, was hier mit allen Mitteln einer virtuosen Bühnentechnik geleistet wird, allen tieferen und wesentlichen Forderungen der psychologischen Motivierung widerstreitet? Hat der Dichter damit die Einheit der Zeit beobachtet? „Die Worte dieser Regel hat er erfüllt, aber nicht ihren Geist. Denn was er an einem Tage tun läßt, kann zwar an einem Tage getan werden, aber kein vernünftiger Mensch wird es an einem Tage tun. Es ist an der physischen Einheit der Zeit nicht genug, es muß auch die moralische dazu kommen." Diese Rückwendung vom »Physischen« ins »Moralische«, von der äußeren Regelung zu der inneren, durch die Besonderheit der Umstände und Charaktere geforderten Bestimmung ist das entscheidende Motiv. Die sachlich-objektive Ein-

heit des Ortes und der Zeit besitzt nicht an und für sich, sondern nur als Symbol dieses tieferen Zusammenhangs ästhetischen Sinn und Wert. Sie ist nur eine der verschiedenartigen und vielfältigen Ausdrucksformen, in der sich jene logisch-sittliche Verknüpfung der Affekte und Leidenschaften, die den eigentlichen Gegenstand des Dramas ausmacht, darstellen kann. Die strengste Regelmäßigkeit im Bau eines Werkes kann daher den kleinsten Fehler in den Charakteren nicht aufwiegen. Denn wer an den Charakteren rührt, der rührt an die geistige Struktur und an den Organismus des dramatischen Kunstwerks selbst. Er opfert die Notwendigkeit der Willkür, den künstlerischen Stil der Manier auf. Dieser Stil ist freilich nichts, was sich in der Art einer gegebenen, nachahmbaren Vorschrift festhalten läßt, sondern er ist, wie das Prinzip des Bildens, so ein selbst Bildsames und Bewegliches. Eben hierin aber besitzt er seine eigne immanente Norm. Denn es gibt keine tiefere Bindung, als diejenige, die in der Freiheit selbst ihren Ursprung hat. Ein bestimmter Kanon von Regeln läßt sich äußerlich erfüllen oder verfehlen; gegebene Musterbilder lassen sich mit mehr oder weniger Glück und Treue nachahmen. Aber all dies Schwanken ist zu Ende, wo die bildende Norm nicht von außen empfangen wird, sondern von innen wirkt. Diese Norm kann nicht anders, als heraustreten und sich, in jedem kleinsten Zuge, als durchgehende zweckmäßige Einheit offenbaren. Sie gehört der Welt des Verstandes an; denn ihr Wesen und ihre höchste Leistung ist Konsequenz: — aber sie erhebt den Verstand selbst über den gewöhnlichen flachen und eingeschränkten Begriff, den man sich von ihm macht. Sie zeigt ihn in der reinsten Weise seiner Tätigkeit, nicht empfangend, sondern gestaltend, nicht sammelnd und zu-

sammensetzend, sondern organisierend und vorbildend. Das geniale Schaffen ist die höchste Form des Bewußtseins, weil es die höchste Form der „Absicht" und der planvollen Tätigkeit ist. „Nach dem Begriff, den wir uns von dem Genie zu machen haben, sind wir berechtigt, in allen Charakteren, die der Dichter ausbildet, oder sich schaffet, Übereinstimmung und Absicht zu verlangen, wenn er von uns verlangt, in dem Lichte eines Genies betrachtet zu werden. Übereinstimmung: — nichts muß sich in den Charakteren widersprechen, sie müssen immer einförmig, immer sich selbst ähnlich bleiben; sie dürfen sich itzt stärker, itzt schwächer äußern, nach dem die Umstände auf sie wirken; aber keine von diesen Umständen müssen mächtig genug sein können, sie von schwarz auf weiß zu ändern . . . Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet, die nur dichten, um zu dichten, die nur nachahmen, um nachzuahmen . . . Es ist wahr, mit dergleichen leidigen Nachahmungen fängt das Genie an zu lernen; es sind seine Vorübungen . . . allein mit der Anlage und Ausbildung seiner Hauptcharaktere verbindet es weitere und größere Absichten; die Absicht uns zu unterrichten, was wir zu tun und zu lassen haben; die Absicht, uns mit den eigentlichen Merkmalen des Guten und Bösen, des Anständigen und Lächerlichen bekannt zu machen . . . die Absicht, bei Vorwürfen, wo keine unmittelbare Abschreckung für uns Statt hat, wenigstens unsere Begehrungs- und Verabscheuungskräfte mit solchen Gegenständen zu beschäftigen, die es zu sein verdienen, und diese Gegenstände jederzeit in ihr wahres Licht zu stellen, damit uns kein falscher Tag verführt, was

wir begehren sollten zu verabscheuen, und was wir verabscheuen sollten zu begehren." Noch ist es nicht der Kantische oder Goethesche Geniebegriff, der uns hier entgegentritt; noch ist die ästhetische „Absicht" nicht in voller Klarheit von dem Absehen auf logische und moralische Zwecke gelöst. Aber Lessings Anschauung gibt erst die notwendige Grundlage für diese weitere Differenzierung und Entwicklung: sie wird zum belebenden Prinzip, das sich fortan gleichmäßig im Schaffen wie im Betrachten, in der künstlerischen Produktion und in der ästhetisch-philosophischen Kritik wirksam erweist.

Was damit für die Entstehung des nationalen Dramas und der nationalen Literatur geleistet war, soll hier nicht erörtert werden. Für unsere Betrachtung ist dies das Entscheidende: daß die Erneuerung der deutschen Dichtung sich unter demselben Zeichen vollzieht, unter dem die Erneuerung in den andern grundlegenden geistigen Gebieten stand. In Lessings Lehre vom Genie prägt sich wiederum eins der allgemeinsten Motive der deutschen Geistesgeschichte aus. Die Betrachtung geht von dem bloßen Werk zum Ursprung des Werks und zum „Werkmeister" zurück. Wieder scheinen wir damit in den Kern der reinen Subjektivität zurückgeführt zu sein: aber wieder erweist sich diese Subjektivität vielmehr als Träger eines neuen, wahrhaft objektiven Gehalts. Die Wendung zum Subjekt ist daher bei Lessing alles andere als die Wendung zu irgendeiner Form des »Subjektivismus«; denn was ihn treibt, vom „Äußern" in das „Innere" zurückzugehen; das „Schicksal" im „Charakter", die Regel im Genie zu gründen, ist seine Forderung einer durchgängigen, aller bloßen Laune und allem Zufall entzogenen Bestimmtheit im Geschehen und Schaffen. Auch hier wird die konventionelle Form zerschlagen,

um die echte und tiefere, in der Freiheit gegründete Form hervorgehen zu lassen. Der Bestand der Regeln wird nicht angetastet; aber in ihrer Begründung und Rechtfertigung tritt die neue Gesinnung hervor. „Was die Meister der Kunst zu beobachten für gut befinden" — so erklären die Literaturbriefe[1] kurz und kategorisch — „das sind Regeln." Die »Hamburgische Dramaturgie« jedoch gibt die genaue Umgrenzung dieses Satzes, in der sich Lessing nunmehr von den Tendenzen der Genieperiode scheidet. »Wir haben, dem Himmel sei Dank, itzt ein Geschlecht selbst von Critikern, deren beste Critik darin besteht — alle Critik verdächtig zu machen. „Genie! Genie! schreien sie. Das Genie setzt sich über alle Regeln hinweg! Was das Genie macht, ist Regel!" So schmeicheln sie dem Genie: ich glaube, damit wir sie auch für Genies halten sollen. Doch sie verraten zu sehr, daß sie nicht einen Funken davon in sich spüren, wenn sie in einem und eben demselben Athem hinzusetzen: ‚die Regeln unterdrücken das Genie!' Als ob sich Genie durch etwas in der Welt unterdrücken ließe! Und noch dazu durch etwas, das, wie sie selbst gestehen, aus ihm hergeleitet ist. Nicht jeder Kunstrichter ist Genie: aber jedes Genie ist ein geborener Kunstrichter. Es hat die Probe aller Regeln in sich. Es begreift und befolgt nur die, die ihm seine Empfindung in Worten ausdrücken. Und diese seine in Worten ausgedrückte Empfindung sollte seine Tätigkeit verringern können?« Zwischen dem, was das Genie tut, und dem, was die echten wahrhaften Regeln aussagen, kann kein Gegensatz entstehen: denn in der Freiheit des Genies ist der Quell aller künstlerischen Notwendigkeit erschlossen. Diese Notwendigkeit kann nicht von festen

[1] Briefe, die neueste Literatur betreffend, Erster Teil, 19. Brief.

Musterbildern abgelesen und durch Vergleichung abstrahiert werden; denn in dieser Betrachtung, die nur das Tote und Fertige faßt, geht gerade das entscheidende Moment geht die innerlich-zweckmäßige Genese und die Bedingungen, die aus ihr quellen, verloren. Diese Anschauung bewährt sich im Grunde auch dort, wo Lessing scheinbar am weitesten von ihr entfernt ist. Seine Verehrung des Aristoteles scheint zunächst nichts anderes als einen Rückfall in eine bereits überwundene Form des »Rationalismus« zu bedeuten: der Standpunkt der äußeren Normierung und Regelung hat, wie es scheint, wieder die Vorherrschaft gewonnen. In Wahrheit aber kommentiert hier Lessing nicht sowohl den Aristoteles, als er ihm seine eigene Gesinnung und sein eigenes spezifisches Interesse leiht. Er sieht in ihm, wie den Analytiker der logischen Schlußregeln, so den Analytiker des dichterischen, des »poietischen« Processes. Daher geht er auch bei ihm von den Resultaten auf die Motive zurück. Und in diesen schließt sich nun für ihn seine Auffassung des Aristoteles mit seiner Auffassung Shakespeares zur Einheit zusammen. „Wie Lessing die Theorie aus ihren Bedingtheiten erklärte, ihre Wahrheit erkannte aus der Seele des Aristoteles selbst heraus, so erkannte er die Natur Shakespeares ebenfalls nicht mehr aus den von außen herangebrachten Maßstäben, sondern suchte ihr inneres Gesetz: dies war dasselbe, das Aristoteles aus den ewigen Gesetzen der Menschennatur gefunden, aber für seine Epoche formuliert hatte, wie Shakespeare sein Werk für die seine. Mit anderen Worten: Aristoteles' Sätze, so lange als logische Regeln gedeutet, schilderten einen seelischen Prozeß mit Hilfe historischer Beispiele, und Shakespeares Werke, die man an jenen vermeintlichen Regeln maß und mit

jenen historischen Vorbildern verglich und dann nicht unterzubringen wußte, waren wiederum Auswirkungen desselben seelischen Prozesses an anderen Massen. Dieser Prozeß war für Lessing der einzig richtige, und recht begriffen entsprachen ihm auch die Regeln des Aristoteles. Denn der Endzweck war gegeben und die Wirkung bei den Griechen und bei Shakespeare war auch gegeben: beide erregten durch Nachahmung der Natur reinigendes Mitleid[1]".

Wir verfolgen nicht weiter, wie Lessings Grundgedanke sich in seine einzelnen kritischen Untersuchungen und kritischen Resultate fortsetzt. Nur dies muß noch kurz betrachtet werden: wie er auf einem völlig anderen Gebiet von Problemen weiterwirkt und sich in seiner ursprünglichen Form behauptet. In den Entwicklungen der „Hamburgischen Dramaturgie" erscheint der Vergleich, den Lessing zwischen der Schöpfertätigkeit des Künstlers und der Schöpfertätigkeit Gottes zieht, wie ein fremder, einer anderen Geistesrichtung angehöriger Zug. Klopstocks lyrischer Enthusiasmus und seine Anschauung vom »Geist-Schöpfer« scheint hier auf einmal mitten in den kühlen analytischen Erwägungen der Theorie hervorzubrechen. Der „Schöpfer ohne Namen" wird durch sein edelstes Geschöpf, durch den dichterischen Genius bezeichnet. Beide, das göttliche und das menschliche »Genie«, verbindet der gemeinsame Zug, daß sie eine Anschauung des Ganzen der Welt ihr eigen nennen, die nicht mühsam aus den Teilen zusammengelesen werden muß. Kraft dieser Gesamtansicht wird jede echte Tragödie zur wahrhaften Theodizee. Sie enthüllt vor uns den Zusammenhang des Wirklichen und hebt uns damit über das dumpfe Grauen

[1] Friedr. Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist, S. 135 f.

hinaus, in das die Betrachtung vereinzelter Schrecknisse uns bannen würde. Das Ganze des sterblichen Schöpfers wird hier zum Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers. Mit dieser Begründung aber steht Lessing wieder ganz auf dem Boden, der ihm eigentümlich zugehört. Die Analogie zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Schöpfer ist kein bloßes Spiel des Witzes, sondern sie ist der natürliche Ausdruck seiner Gesamtansicht und seiner Geistesform. Demgemäß wirkt sie zugleich im umgekehrten Sinne: sie erleuchtet nicht nur das künstlerische Schaffen, sondern sie erhellt nicht minder die Beziehung, in der Gott zu seiner Offenbarung in Natur und Geschichte steht. Der Plan der Geschichte birgt die gleiche Zweckmäßigkeit wie der Plan des dramatischen Kunstwerks in sich. Um ihn wahrhaft zu begreifen, müssen wir ihn daher nicht lediglich in seinem Ziel und Höhepunkt, sondern im Gesetz seines Aufbaues erfassen, Der Sinn des historischen Geschehens haftet nicht allein an seinem Ziel und Ende, noch auch an irgendeinem besonderen Mittelglied, das zu diesem Ende hinführt. Nur in der Totalität des Werdens vermag er sich auszusprechen und kenntlich zu machen. Die »Entwicklung« Gottes in der Geschichte ist daher für Lessing in derselben Art und aus demselbrn Grunde notwendig, aus dem der Logiker seine Schlußfolgerung, der Dramatiker seine Charaktere »entwickeln« muß. Der göttliche Grundplan enthüllt sich in keinem einzelnen Zuge und keinem einzelnen Ergebnis des Geschehens; aber kein einzelnes Ergebnis fällt auch völlig aus ihm heraus. Man erkennt in diesem Zusammenhange, wie tief die Forderung der religiösen „Toleranz" mit Lessings ganzer Geistesart verwoben ist: — wie sich in ihr nicht nur sein

sittliches Grundgefühl, sondern geradezu das eigentümliche Gesetz seines Denkens ausprägt. Warum — so fragt der Vorbericht zur „Erziehung des Menschengeschlechts" — „warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen, verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele: nur bei unsern Irrtümern nicht"? Gott ist noch in unsern Irrtümern gegenwärtig — so gewiß das, was wir Wahrheit nennen, von uns nur in und mit seinen Vermittlungen gedacht werden kann, also mit eben dem, was wir auf dem Standpunkt der späteren Stufen als Irrtum zu bezeichnen und von uns zu werfen pflegen. Der tiefste Irrtum aber liegt vielmehr in jenem Begriff, der die Wahrheit selbst als geprägte Münze zu besitzen glaubt oder zu gewinnen hofft: — „wie Geld im Sack, so striche man in Kopf auch Wahrheit ein"? Hier enthüllt sich im „Vernünftigen" selbst eine Relativität und eine Bedingtheit, vermöge deren es nun auch zum Zeitlichen in ein neues Verhältnis zu treten vermag. An sich zwar scheint der Übergang zwischen beiden schlechthin eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu bedeuten: denn welcher Zusammenhang der Begründung besteht zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten" und „notwendigen Vernunftwahrheiten"? Aber eine Beziehung anderer Art stellt sich her, sobald man die Gegensätze unter die Kategorie von Zweck und Mittel rückt. Die Geschichte erscheint nunmehr als der Stoff, an dem der höchste Vernunftkünstler beständig und stetig die rationale

Formung vollzieht. Sie ist das Medium seines Erziehungsplanes, der sich in jeder Stufe ihres Werdens in besonderer Weise erfüllt und verwirklicht. Diese Ansicht der historischen Teleologie wiederholt nur die Ansicht der ästhetischen Teleologie, die sich in Lessings Geniebegriff aussprach. Beide Probleme bleiben von jetzt ab unlöslich miteinander verknüpft. Herder gewinnt, wenngleich seine Kritik überall in Lessings Ergebnissen wurzelt, eine neue Gesamtanschauung der Poesie, weil es eine neue Gesamtanschauung des Geschichtlichen ist, in der er steht. Von Lessing zu Herder aber läßt sich der Übergang nicht unmittelbar vollziehen; denn Herder geht von der Weltansicht Hamanns aus, die, in jedem einzelnen Zuge ein schlechthin individuelles Erzeugnis, den stetigen Gang der Problemgeschichte unterbricht. Alle Zusammenhänge des Begriffs, die sich bisher ergaben, scheinen hier gelöst, alle Vermittlungen des Denkens verlassen; aber in der Urkraft des Gefühls, die jetzt hervorbricht, liegt dennoch zugleich der Keim für ein neues Verständnis alles geistig-geschichtlichen Daseins. Aus dem Form- und Begriffslosen selbst steigt die Welt der Form und des Begriffs herauf, die in Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt.

6.

Die deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war zu den Anfängen einer selbständigen Ästhetik gelangt, indem sie die Sinnlichkeit als ein besonderes, der inneren Regelung bedürftiges Gebiet abgrenzte. In dieser Anerkennung wirkte selbst noch ein rationales Motiv. Nur kraft

dieser Beherrschung des Sinnlichen durch ein ihm eigenes Gesetz konnte sein Einbruch in den sicher-bestimmten Bezirk der „Vernunft" abgewehrt werden. Bei Baumgarten und Meier tritt immer wieder diese Tendenz klar zutage: die Sinnlichkeit muß „verbessert" werden, wenn sie nicht, in ihrem verworrenen Bestand, das Gebiet der „deutlichen Erkenntnis" selbst gefährden soll. Tiefer gefaßt wurde ihre Eigentümlichkeit in den Entwicklungen, die an Leibniz-Shaftesburys Formbegriff anknüpften. Denn hier blieb sie nicht die bloße Ergänzung oder die bloße Entgegensetzung zum Geistigen, sondern wurde als sein notwendiger und adäquater Ausdruck gefaßt. Aber diese Funktion des »Ausdrucks« deckte wiederum, von einer anderen Seite her, ihre innere Unselbständigkeit auf. Sie konnte geduldet werden — nicht um ihrer selbst willen, sondern weil und sofern sie als der Widerschein eines Anderen und Höheren begriffen war. Die Kunst stellt die ganze Skala der sinnlich-leidenschaftlichen Bewegungen unseres Inneren dar; aber sie löst sie eben darin von ihrem physisch-materialen Untergrunde los. Was sie gibt, ist nicht mehr das Leben der Sinne selbst, sondern ein bloßes Bild dieses Lebens. In ihrer Welt der reinen Gestalten ist jeder Zeuge menschlicher Bedürftigkeit ausgestoßen. Wie in jener ersten Phase die logisch-moralische „Ausbesserung" der Sinnlichkeit es war, so ist es hier ihre ästhetische Idealisierung, die ihr den Zugang zum Geistigen erschließt. Die Reaktion gegen diese Gesamtansicht bildet den ersten entscheidenden Zug in Hamanns Persönlichkeit. Die ganze zurückgedämmte Gewalt der Sinne und der Leidenschaft hat sich hier mit einem Male befreit und dringt unaufhaltsam heraus. Rein seinem eigenen Impuls folgend, ohne Ziel und

Absicht, ohne Schranke und Hemmung bricht sich ein neues Lebensgefühl Bahn. Alle innere und äußere Gestaltung ist aufgehoben; die Gedanken in Hamanns Schriften bilden nur eine einzige ungefüge Masse, die, dem Chaos entstammend, in jedem Augenblick wieder ins Chaos zurückgleitet. Wie in einer vulkanischen Eruption wälzt sich der Glutstrom der Empfindung vorwärts; aber sobald er einmal erkaltet, sobald er zu Sprache und Begriff erstarrt ist, scheint von ihm nichts anderes als Geröll und Asche zurückgeblieben zu sein. In Hamanns Stil gibt es keine Folge und keine Entwicklung von Gedanken, sondern nur die lose Assoziation der Vorstellungen, die ein Bild aus dem anderen, wahllos, schrankenlos, formlos heraustreibt. Was er gibt, sind nicht Fragmente, sondern Fragmente von Fragmenten: »Brocken« hat er selbst eine seiner Schriften bezeichnend genannt. Alle diese Einzelheiten bedürfen der Deutung, nicht aus einem allgemeinen Zusammenhang heraus, der hinter und über ihnen steht, sondern aus dem zufälligen individuellen Anlaß, dem sie ihre Entstehung verdanken. Wo die Erinnerung an diesen Anlaß geschwunden war, da fehlte für Hamann selbst, wie er gestand, jedes Mittel, wieder zum Verständnis der eigenen Sätze zu gelangen. Und auch dort, wo ein bestimmter gedanklicher Ansatz sich klar erkennbar heraushebt, geht er, bevor er sich ausbilden kann, in der zuströmenden Fülle neuer Bilder und Andeutungen unter. Hamann zeigt — wie Hegel, mit Anwendung eines eigenen Wortes von ihm, gesagt hat — den Gedanken immer nur als „geballte Faust" und überläßt es einem jeden, sie „in eine flache Hand zu entfalten[1]". Die

[1] Hamann, Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft. Schriften (ed. Roth) VII, 16.

Epoche, die auf ihn folgt, aber hat dieses Werk geleistet. Sie hat dem, was für ihn selbst Ahnung und Metapher, Gleichnis und „Hieroglyphe“ war, Gestalt und Bestimmtheit gegeben. Nicht nach rückwärts aus ihren Bedingungen, sondern nach vorwärts aus ihren Wirkungen müssen daher seine Schriften gedeutet und gelesen werden. Es sind wahrhaft sibyllinische Bücher, die in die Zukunft vorausblicken und deren Sinn erst durch die Zukunft enthüllt worden ist. »Wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen« — so sagt Hamann selbst einmal — »ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und den Gebrauch der Mittel[1].« So ist Hamanns Philosophie, wie sein Schriftstellertum — Weissagung: nicht die Darlegung eines Fertigen, ihm selbst Innerlich-Gegenwärtigen, sondern die Forderung und Verkündigung eines Neuen, das ihm erst in unbestimmtem Umriß erscheint. —

Als das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen, hat Goethe den Satz bezeichnet, daß „alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen“ müsse: „alles Vereinzelte ist verwerflich“[2]. Aus dieser Grundtendenz heraus ergibt sich der Kampf gegen jede Form der »Abstraktion«: nicht sowohl, weil sie die Einheit des Dinges durch Auflösung in seine begrifflichen Merkmale zerstört, als darum, weil sie die seelichen Triebe und Kräfte zersplittert und isoliert. Es gibt keine Gebiete und Provinzen des Seelischen, keine stufenweis gegliederten

[1] Kleeblatt hellenistischer Briefe, Schriften II. 217.

[2] Dichtung und Wahrheit. 12. Buch.

„Vermögen“ in ihm, kein „Unten“ und „Oben“ der Seele. Hier waltet vielmehr nur Eine lebendige Energie, die in jeder ihrer Äußerungen ganz gegenwärtig sein oder ganz absterben und verdorren muß. Der ganze Mensch aber verlangt die ganze Sinnlichkeit, — nicht nur ein logisches Scheinbild oder eine ästhetische Sublimierung von ihr. Alle Formung des Sinnlichen durch den Begriff, alle Begrenzung desselben durch ein bestimmtes inneres Maß, ist Verfälschung und Lüge. Jede Beziehung auf irgendwelche »Kriterien« — mögen sie logischer oder ästhetischer Natur sein —, jede Heraushebung einer bestimmten Sphäre des »Reinen« und »Richtigen« bedeutet hier nichts als eine willkürliche Verstümmelung. Von diesem Punkte nimmt Hamann in den „Kreuzzügen des Philologen“ seinen Kampf gegen Mendelssohn und gegen die gesamte Aufklärung auf. „Wenn unsere Vernunft Fleisch und Blut hat, haben muß, und eine Wäscherin oder Sirene wird: wie wollen Sie es den Leidenschaften verbieten? Sehen Sie nicht, daß Sie hierdurch alle Leuchttürme niederreißen, die Ihnen selbst und andern zur Richtschnur dienen müssen[1]?“ Denn, was ist Vernunft anderes als Evidenz, und was ist Evidenz anderes als Gefühl und — Glaube? Wenn wir, wie Hume gezeigt hat, den »Glauben« in allem täglichen Tun und Treiben, beim Essen eines Eies und beim Trinken eines Glases Wassers nötig haben, warum verleugnen wir ihn, wenn wir über höhere Dinge, als das sinnliche Essen und Trinken urteilen[2]? „Die Natur wirkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag der empfinden? Sind auch gelähmte Sennadern zur Bewegung aufgelegt?“ Die

[1] VII, 198.

[2] An Kant (27. Juli 1759) I, 442.

Natur, die in Begriffe gefaßt und umgesetzt ist — die, wie bei Newton, Nieuwentyt, Buffon bereits die Sprache und Weise der Erkenntnis angenommen hat, ist daher schon erloschene und erstorbene Natur. In dem Streben nach der »Reinheit« des Begriffs ist hier aller Gehalt, den Leben und Sinne uns bieten, vernichtet. „Ja, ihr feinen Kunstrichter! fragt immer, was Wahrheit ist und greift nach der Thür, weil ihr keine Antwort auf diese Frage abwarten könnt — — Eure Hände sind immer gewaschen, es sei, daß ihr Brot essen wollt oder auch, wenn ihr Bluturteile gefällt habt — Fragt ihr nicht auch: Wodurch ihr die Natur aus dem Wege geräumt? — — Bacon beschuldigt euch, daß ihr sie durch eure Abstraktionen schindet. Zeugt Bacon die Wahrheit; wohlan! so werft mit Steinen und sprengt mit Erdenklößen oder Schneeballen nach seinem Schatten[1]!" Abstraktion und somit Täuschung und Lüge ist die Trennung von Empfindung und Denken, von Affekt und Vernunft, und selbst „die pudenda unserer Natur hängen mit den Kammern des Herzens und Gehirns so genau zusammen, daß eine strenge Abstraktion eines so natürlichen Bandes unmöglich ist[2]". „Seht, die große und kleine Masore der Weltweisheit hat den Text der Natur, gleich einer Sündflut, überschwemmt. Mußten nicht alle ihre Schönheiten und Reichtümer zu Wasser werden? ... Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger, als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den Buchstaben der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte, um des Himmelreichs willen? ... Ein Philosoph, wie

[1] VII, 281.

[2] An Hartknoch, 24. Juli 1784; VII, 142.

Saul, stellt Mönchen Gesetze — — Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel; Bildern und Zeichen Geist, Leben und Zunge — — Wo sind schnellere Schlüsse? — Wo wird der rollende Donner der Beredsamkeit erzeugt, und sein Geselle, — der einsilbige Blitz[1]?" Im Ganzen des seelischen Lebens gibt es keine Teile, die sich voneinander ablösen lassen, sondern nur Energien, die gemeinsam das einheitliche Werk der Seele vollziehen. In diesem Zusammenhang steht das vielleicht tiefste Wort, das Hamanns Schriften über das Verhältnis von Vernunft und Leidenschaft enthalten. „Brauch' deine Leidenschaften, wie du deine Gliedmaßen brauchst, und wenn dich die Natur zum longimanus oder Vielfinger macht, so wird sie und nicht du verlacht; und deine Spötter sind lächerlicher und mehr zu verdammen, als du mit deiner längeren Hand oder mit deinen sechs Fingern[2]." Die Leidenschaften sind als die individuellen Schranken des Ich zugleich der Quell all seiner Kraft und seines Reichtums: denn sie sind die Instrumente und „Gliedmaßen", durch deren Gebrauch allein das wahrhafte individuelle Gefühl für das Ganze des Daseins sich vollendet. Sie sind das Medium, in dem sich uns die Wirklichkeit der Dinge als eine Wirklichkeit des Lebens erschließt: denn nur in dem Puls unserer eigenen Affekte fühlen wir den Pulsschlag der göttlichen Allwirksamkeit. »Optimus Maximus verlangt von uns keine Kopfschmerzen, sondern Pulsschläge[3]«.

---

[1] VII, 285 ff.

[2] I, 515; Brief an Hamanns Bruder 20. November 1759.

[3] Wie dieser Grundzug von Hamanns Lehre aus dem Ganzen seiner Persönlichkeit folgt, ist von Robert Unger, Hamann und die Aufklärung, 2 Bde., Jena 1911 erschöpfend dargetan worden (vgl. z. B. I, 144 ff.).

Das ist das Neue, was Hamann entdeckt: die Sphäre des Affekts und der Sinnlichkeit soll nicht durch eine andere eingeengt oder auf eine andere reduziert werden — denn so wie sie ist, bildet sie das schlechthin fundamentale unentbehrliche Organ des Weltverständnisses. In diesem Zuge fühlt sich Hamann mit Rousseau eins, den Mendelssohn in den Literaturbriefen gegen Richardson herabgesetzt hatte. »Des Herrn Richardson Kupferstich mag in einem Kränzchen von gelehrten Damen obenan hängen; nil admirari bleibt immer die Grundlage eines philosophischen Urteils ... Daß witzige Köpfe, die mehr Stutzer als ehrliche Bekenner der schönen Wissenschaften sind, ein sympathisches Gefallen an Engelgestalten haben, die kein Autor noch Leser gesehen, und den fleischlichen Sinn aufblasen; daß schöne Geister von der Geistlichkeit des Mondlichts begeistert werden, entschuldige ich gern; aber Philosophen gebührt es zu prüfen ... Alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht zu, ein unmittelbares Gefühl zu ersetzen, und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung[1]«.

Und wie nun alle wahrhafte Wirklichkeit uns nur durch das Medium unseres sinnlichen Selbstgefühls erscheint, Sinne und Leidenschaften aber nichts als Bilder reden und verstehen, — so verwandelt sich auch alles Wirkliche in ein Gleichnis und Bild. Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, — wie der Gartenbau älter als der Acker, Malerei als Schrift, Gesang als Deklamation, Gleichnisse als Schlüsse, Tausch als Handel ist. Sie enträtselt den ursprünglichen Sinn des Seins, von dem alle späteren und vermittelten Deutungen abgefallen

[1] VII, 197 f. Chimär. Einfälle über den zehnten Teil der Briefe, die neueste Literatur betreffend.

sind. Denn wie die Sinne selbst, so ist auch die sinnlich-poetische Sprache keine bloße Allegorie, die die Wahrheit in einem Anderen darstellt und verbirgt. Das Wirkliche wird nicht nur von fernher in dichterischen Symbolen bezeichnet, sondern es ist durch und durch Symbol. Der Schöpfer ist der wahre Urpoet am Anfang der Tage; wie die Schöpfung eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist. Das Sinnlichste und Niedrigste allein taugte zum Träger des höchsten und erhabensten Gehalts. Die Sprache Gottes ist die Sprache der Ironie; sie wählt das Alberne, das Seichte, das Unedle, um damit „die Stärke und Ingenuität aller Profanskribenten zu beschämen". Was sich hier im Verhältnis Gottes zur Welt darstellt, ist nur der Widerschein und die Spiegelung der Grundbeziehung, die sich für Hamann zwischen Gott und Seele hergestellt hat. Wie die Seele nicht in einer einzelnen ihrer Fähigkeiten, etwa in der Vernunft, auf das Göttliche hinzielt, sondern wie sie in der Totalität ihrer Äußerungen, bis hinein in das Einzelnste, Bizarrste und Niedrigste, der unmittelbare Träger göttlichen Lebens ist: — so wiederholt sich dies in jeder Besonderheit des objektiven Daseins. Wer sie mit den erleuchteten, begeisterten, mit Eifersucht gewaffneten Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers sieht, dem wird sie zur Hülle eines unendlichen Gehalts. In dieser „Knechtsgestalt" erst offenbart sich die ganze Majestät des Göttlichen[1]. Der Autor ist der beste Ausleger seiner Worte; er mag durch Geschöpfe — durch Begebenheiten — oder durch Blut und Feuer und Rauchdampf reden —; er mag durch die Natur, die Geschichte oder die Offenbarung zu uns sprechen. »Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialekte seiner Werke; — in allem Ein Ton

[1] Kleeblatt hellenist. Briefe, Werke II, 207f.

von unermeßlicher Höhe und Tiefe. Ein Beweis der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! Ein Wunder von solcher unendlichen Ruhe, die Gott dem Nichts gleich macht ... aber zugleich von solcher unendlichen Kraft, die alles in allem erfüllt, daß man sich vor seiner innigsten Zutätigkeit nicht zu retten weiß.« Das religiöse Grundgefühl ist für Hamann schlechhin beides: ist diese Fülle in der Nichtigkeit, dieses Unbedingte im Kleid des Bedingtesten und Zufälligsten. Es muß beides sein, wenn es sich nicht in Abstraktion und Spekulation verflüchtigen oder sich in einem bloß Konkreten, ohne symbolischen Sinn und Hintergrund, befriedigen will. Aus diesem Ineinander ergibt sich das eigentümliche Gesetz des Hamannschen Stils: seine Derbheit und Erhabenheit, seine sinnliche Energie und Bestimmtheit und seine unauflösliche Dunkelheit. Dieser Stil ist der natürliche und genuine Ausdruck dieser Welt und dieser Seele. Denn wie im Ich, so ist in den Dingen das Höchste und Niedrigste, das Bekannteste und Verborgenste geheimnisvoll geeint. Alles ist göttlich und menschlich zugleich: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.* Diese Analogie des Menschen zum Schöpfer erteilt allen Kreaturen ihr Gehalt und ihr Gepräge. Je lebhafter diese Idee in unserm Gemüt ist: desto fähiger sind wir, „Gottes Leutseligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen[1]." Die Ereignisse in Natur und Geschichte lassen sich nicht an dem Faden bestimmter empirischer oder historischer Begriffe aufreihen und nach der einfachen Folge der Zeit abwickeln; sondern Vergangenheit und Gegenwart, Gegenwart und Zukunft stehen in einem einzigen »magischen« Bezug, in dem sich alle zeitlichen Grenzen lösen. Sie spielen ineinander und gehen

[1] Aesthetica in nuce Werke II, 275f.

ineinander über. So gibt es in der Geschichte »Handlungen höherer Ordnung«, für die keine Gleichung durch die Elemente dieser Welt herausgebracht werden kann. Alles Geschichtliche bleibt leer und nichtig, ohne den religiösen Sinn, den wir nicht in es hineinlegen, sondern den wir unmittelbar aus ihm herausfühlen. Wie Poesie erst das wahrhafte Urelement der Sprache darstellt, so ist daher Prophetie das Urelement aller Geschichtsbetrachtung. Die Historie bleibt eine bloße Totenkammer, solange sie sich nicht mit diesem Geiste durchdrungen hat. „Ich möchte eher die Anatomie für einen Schlüssel zum *Γνῶϑι σεαυτὸν* ansehen, als in unseren historischen Skeletten die Kunst zu leben und zu regieren suchen, wie man mir in meiner Jugend erzählen wollen. Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe! sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe. — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht[1]."

Damit ist zugleich bezeichnet, was Hamann für Herder bedeutet, der freilich in einem weiteren und allgemeineren geistigen Umkreis steht. Sieht man nicht auf Herders Einzelleistungen, sondern auf das Grundmotiv, aus dem sie in ihrer Gesamtheit entspringen, so erkennt man, daß sich hier eine Entwicklung vollendet, deren Ursprünge bis in die letzten Wurzeln des modernen Geisteslebens zurückreichen. Seit das geschlossene mittelalterliche System der Lebensanschauung durch Renaissance und Reformation

[1] II, 158 u. 218; zum Ganzen vgl. Unger, Hamanns Sprachtheorie, sowie »Hamann und die Aufklärung« S. 266ff.

aufgelöst war, war dem Denken die Aufgabe gestellt, den Zweckzusammenhang der geistigen Wirklichkeit in einem neuen Sinne und mit neuen Mitteln aufzubauen. Die hierarchische Über- und Unterordnung der Substanzen und mit ihr die ganze Form der transszendenten religiösen Teleologie war gefallen. Der Mittelpunkt des geistigen Wertes des Individuums konnte nicht mehr in dem gesucht werden, was es für ein anderes und durch ein anderes war, sondern in ihm selbst mußte ein Moment aufgewiesen werden, das, ihm unveräußerlich und unvergleichlich zu eigen, dennoch zugleich seine universelle Bedeutung begründete. Das Welt- und Wertsystem endet hier nicht mehr in eine einzige höchste Spitze, auf die alles andere bezogen bleibt und um derentwillen es im letzten Grunde da ist, sondern es erweist sich als ein Ineinander von Kräften und Tendenzen, deren jede rein um ihrer selbst willen das Recht zum Sein und zur Entfaltung besitzt. Nur allmählich indes werden die begrifflichen Mittel für den Ausdruck dieses Zusammenhanges gewonnen. Der Protestantismus sieht sich auch dort, wo er über das Prinzip der Scholastik hinausstrebt, in seinen Formulierungen wieder auf die Scholastik hingewiesen. Erst Leibniz' Idealismus schafft für die neue Grundanschauung die entscheidenden theoretischen Kategorien. Die »Monade« ist das Einzelsubjekt, das nicht nur ein Teil und Glied des Ganzen ist, sondern dieses Ganze selbst darstellt und in sich faßt. Die Auffassung der Geschichte aber blieb von dieser Wendung, die eine neue Form der Metaphysik heraufführte, zunächst unberührt. Wie die sinnliche zur begrifflichen Erkenntnis, so verhält sich im Wolffischen System die historische zur rationalen Wahrheit: sie bedeutet ihr gegenüber nichts Selbständiges

sondern bildet nur eine logisch-unvollkommene Unterstufe des Wissens. Bei Lessing freilich wird der volle Gehalt des Leibnizischen Entwicklungsbegriffs auch für die Gesamtansicht der Geschichte fruchtbar. Die Abfolge der Begebnisse gewinnt Sinn und Gehalt, denn sie ist, als diese und keine andere, in dem göttlichen Erziehungsplan gewollt und vorgezeichnet. In diesen Plan ist jede Besonderheit einbezogen und daher durch ihn an ihrem Orte gegründet. Nicht „Vollkommenheit" schlechthin ist der höchste und ausschließliche Wert, den die Vorsehung in der Welt zu verwirklichen gesucht hat, sondern der Fortgang vom „Niederen" zum „Höheren", vom relativ Unvollkommenen zum relativ Vollkommenen bildete ihr eigentümliches Ziel. Aber selbst in dieser Anschauung steht das Einzelne noch im Dienste eines Zwecks, der ihm von außen gesetzt und vorgeschrieben ist. Ein unendlicher Verstand steht hinter dem Getriebe der besonderen Ursachen und gibt ihrer Mannigfaltigkeit die einheitliche Richtung. Jeder Punkt des besonderen Geschehens ist zugleich der Durchgangspunkt für die Herstellung einer allgemeinen, außer und über ihm stehenden Ordnung; und die Erkenntnis dieses Zusammenhanges erst ist es, in der er seine wahrhafte Rechtfertigung findet. Das Einzelne findet sich nun in einer gemeinsamen Aufgabe wieder, der es sich als Mittel einordnet. Herders Geschichtsansicht schafft demgegenüber eine andere Form der teleologischen Anschauung, weil sie in einer neuen Einsicht von der Selbstgesetzlichkeit und dem Selbstwert alles Individuellen gegründet ist. Das ist das Grundmotiv, das durch alle seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen hindurchgeht: „Kein Ding im ganzen Reiche Gottes kann ich mich doch überreden, ist allein Mittel — alles Mittel und Zweck zugleich." „Gemeiniglich ist der Philosoph alsdann am meisten Tier,

wenn er am zuverlässigsten Gott sein wollte; so auch bei der zuversichtlichen Berechnung von Vervollkommnung der Welt. Daß doch ja alles hübsch in gerader Linie ginge, und jeder folgende Mensch und jedes folgende Geschlecht in schöner Progression, zu der er allein den Exponenten von Tugend und Glückseligkeit zu geben wußte, nach seinem Ideal vervollkommnet würde. Da traf's nun immer auf ihn zu hinterst: er das letzte, höchste Glied, bei dem sich alles endigt." Der Philosoph glaubt das Ideal der Geschichte auszusprechen: aber er zieht aus ihr nur den eigenen kümmerlichen Begriff von Vollkommenheit, den er selbst der Geschichte zuvor geliehen hat. Die aufgeklärte „Toleranz", die der Verstand hier zu üben glaubt, ist in Wahrheit nur eine andere unerträglichere Form seiner Selbstbespiegelung. Das Bild der Zeiten soll gewonnen werden; aber wenn der Schleier der Vergangenheit fällt, blickt uns aus ihr nur wieder das Bild des »philosophischen Thronsitzers« des achtzehnten Jahrhunderts entgegen, auf dessen Erleuchtung und Vollendung nunmehr das Ganze des Alls sich bezieht. Indem Herder in der Schrift »Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit« diese Art der „pragmatischen" Geschichtsbetrachtung mit seinem Spott und Grimm verfolgt, erschließen sich seinem Blick hierbei zugleich die Umrisse und die geistigen Kategorien des neuen historischen Weltbildes. Statt des „Fortschritts", der in einer einzigen Richtung zu einem einzigen Vollkommenheitsideal hinführt, ergibt sich jetzt eine unbegrenzte Fülle von Wirkungskreisen, deren jeder rein in sich selbst zentriert ist. Nicht die abstrakte Einheit eines Ziels, sondern dieser intensive Reichtum und damit die intensive Verschiedenheit der Ansätze selbst ist es, worin der Wert und der Gehalt der Geschichte sich gründet.

Nicht moralische, sondern poetische Symbole sind es, in denen dieser Gehalt sich allein festhalten läßt; nicht das »idealische Schattenbild von Tugend«, das jeder aus dem Kompendium seines Jahrhunderts mitbringt, vermag das unendlich vielfältige Werden zu messen, sondern als die gewaltige Epopöe Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechte, — als tausendgestaltige Fabel voll eines großen Sinnes kündet es sich uns an." Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es nicht fassen konnte, ward's verteilt in tausend Gestalten, wandelt — ein ewiger Proteus — durch alle Weltteile und Jahrhunderte hin — und doch wird ein Plan des Fortstrebens sichtbar — mein großes Thema!" Hat aber jede Phase dieses Werdens gleichsam ihren eigenen Schwingungsmittelpunkt und ihren eigenen Rhythmus, — so ist hier jeder Vergleich zwischen mehreren Phasen, der das Gemeinsame an ihnen herauszustellen sucht, vergeblich und irreführend. Ein solches vergleichendes Herauslösen übereinstimmender Züge mag bei gegebenen Dingen und ihren ruhenden Merkmalen statthaben: aber es versagt völlig in der Charakteristik geschichtlicher Prozesse. Sobald man versucht, ihre ewig-fließenden und ewig-wandelbaren Momente „nebeneinanderzuhalten", hat man damit bereits ihren eigentümlichen Gehalt vernichtet; denn das Spezifische dieses Gehaltes wurzelt in dem Spezifischen der Zeitstelle und läßt sich nicht ohne Änderung von einer Stelle in eine andere übertragen. So wenig wie einen gemeinsamen Maßstab der Vollkommenheit für die verschiedenen Epochen und Nationen, so wenig gibt es daher für sie einen gemeinsamen Maßstab des Glückes. „Wer kann die verschiedene Befriedigung verschiedener Sinne in verschiedenen Welten vergleichen, den Hirten

und Vater des Orients, den Ackermann und Künstler, den Schiffer, Wettläufer, Überwinder der Welt — wer vergleichen? Im Lorbeerkranze oder am Anblicke der gesegneten Herde, am Warenschiffe und erbeuteten Feldzeichen liegt nichts — aber an der Seele, die das brauchte, danach strebte, das nun erreicht hat, und nichts anderes als das erreichen wollte — jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt." Die tiefste Fassung des Theodizeegedankens, die Leibniz nicht beschieden war, ist in dieser Grundansicht Herders erreicht. Denn Einschränkung und „Privation" bedeutet jetzt nicht mehr schlechthin Mangel, sondern die notwendige Bedingung jeder individuellen Vollkommenheit. Eine gewisse Privation von Kenntnissen, Neigungen und Tugenden bestimmt ebensowohl wie jeder »positive« Vorzug der einzelnen Nation und dem einzelnen Zeitalter die Stelle, von der ihr Wirken ausgehen muß und allein ausgehen kann. Auch sie ist unmittelbar fruchtbar und fördernd, weil sie unmittelbar unterscheidend und charakteristisch ist. Die Kraft der Schranke widersteht nicht lediglich der Kraft der Vollkommenheit, sondern ist nur ein anderer Ausdruck für sie; beide zugleich verleihen erst allem Besonderen die Bestimmtheit seines Daseins und seines Schaffens. Bedarf die reflektierende Vernunft eines anderen Zweckes, als diese in sich gegliederte Bestimmtheit des Lebens selber, mit der sich die Vorsehung begnügt hat? „Konnten jene Vollkommenheiten ohne diese Mängel in dem Maße und Grade ausgebildet werden? Die Vorsehung selbst, siehest du, hat's nicht gefordert, hat nur in der Abwechslung, in dem Weiterleiten durch Weckung neuer Kräfte und Ersterbung anderer, ihren Zweck erreichen wollen — Philosoph im nordischen Erdental, die Kinder-

wage deines Jahrhunderts in der Hand, weißt du es besser, als sie?"

Aber wenn bis hierher nur die neue Anschauung des Geschichtlichen sich ausspricht, die Herder durch Hamanns Vermittlung gewonnen hat — so setzt an dieser Stelle doch zugleich eine weitere Entwicklung ein. Denn Herder begnügt sich nicht mit der Anschauung selbst, sondern er sucht und fordert eine Philosophie der Geschichte. Ihm genügt es nicht, das Geschichtliche, wie Hamann es getan hatte, in eine dunkle Allegorie, in eine Welt magisch-symbolischer Zeichen zu verwandeln, sondern ihn verlangt es nach Einsicht in seinen wahrhaften Bildungszusammenhang. Ist diese Einsicht aber ohne Vermittlung des — Begriffs zu erreichen? Und muß es somit nicht eine eigene Begriffsform geben, die der Eigentümlichkeit des historischen Daseins gemäß ist? Mit diesen Fragen werden wir aus dem unmittelbaren Gefühl historischen Lebens wieder in das Gebiet der nüchternen philosophischen Methodik zurückversetzt. Herders Hauptschriften sind in der Tat von diesem doppelten Problem beherrscht. Sie stehen in beständiger Abwehrstellung gegen die historischen »Abstraktionen« und »Konstruktionen« — die sie andererseits dennoch, in einem neuen Sinne, erst zu begründen und zu verteidigen haben. Sie sind von dem Drang beseelt, immer tiefer in das Individuelle einzudringen, während es sie andererseits dennoch über das bloß Individuelle beständig hinaustreibt. Herder weiß und spricht es aus, daß demjenigen, der sich den geschichtlichen »Tatsachen« in ihrer bloßen empirischen Besonderheit überläßt, in dem flimmernden Glanz des Werdens, in dem Gewirr von Szenen, Völkern und Zeitläuften, jedes Bild, jede feste Gestalt des Geschehens verlorengeht. Dieses Bild

fordert bestimmte Richtlinien, kraft deren das Mannigfaltige und Divergente zu einem Ganzen zusammengeschaut wird. In dieser Art braucht Herder etwa die Gegensätze von Kindheit und Jugend, von Mannes- und Greisenalter, um allgemeine Grundbestimmungen der Völker und Zeiten zu bezeichnen. Aber diese Kategorien, die die Einheit des Schauens leiten, müssen freilich, wenn sie ihrer eigentümlichen Absicht nach gewürdigt werden sollen, von der Einheit des abstrakten Denkens und des bloßen Wortes geschieden werden. Hier liegt die Grenzlinie, die die Methodik der geschichtlichen Betrachtung in ihrer Eigentümlichkeit bezeichnet. An die Stelle des analytischen Begreifens tritt in ihr eine neue Weise des synthetischen Begreifens. Begriffe wie „Jugend" und „Alter" lassen sich nicht als gemeinsame Merkmale, die an verschiedenen Objekten haften, durch Abstraktion herausziehen; sondern in ihnen spricht sich das Ganze eines Lebenszusammenhanges aus, den wir, um ihn zu verstehen, konkret mitempfinden und nachempfinden müssen. Wie uns etwa die Gewißheit der Einheit des Ich nicht dadurch zuteil wird, daß wir sie nachträglich aus der Vielheit seiner Äußerungen erschließen, sondern wie uns das „Selbst" als ein Ganzes in gleicher Ursprünglichkeit, ja urspünglicher als seine besonderen Inhalte gegeben ist: — so haften auch an den geschichtlichen Einzelprozessen bestimmte allgemeine »Charaktere«, die ihnen ihr Gepräge geben. Indem diese Prozesse lediglich sich selber zum Vollzug bringen, stellt sich für uns hierin dennoch nicht nur ihre eigene Form, sondern die Form eines umfassenden lebendigen Komplexes dar, dem sie eingegliedert sind. Das Gefühl für die Einzelheit wird uns erst lebendig mit dem Gefühl für diese Ganzheiten, die vom Einzelnen nicht

begrifflich ablösbar, sondern mit ihm anschaulich in Eins verwoben sind. Durch jede Individualität scheint eine bestimmte Totalität durch, die sie nicht verdunkelt, sondern die sie gleichsam von innen her um so heller erleuchtet. Die besondere geschichtliche Äußerung bleibt uns leer, wenn wir nicht in ihr das „ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten“ zugleich zu erblicken vermögen. Was aber dieses Gemälde über jedes bloße Begriffsschema hinaushebt, ist dies, daß es nicht willkürlich aus einzelnen Zügen zusammengelesen ist, sondern daß es ein Bild für einen in sich geschlossenen Organismus des geschichtlichen Wirkens selbst darstellt. Nicht Dingeinheiten, sondern Wirkenseinheiten sind es somit, die die geschichtsphilosophische Betrachtung sucht und feststellt. Sie wehrt jede Abstraktion ab, die die Momente, die im Wirken zusammenstehen, trennt und auseinanderreißt, — aber sie schafft auf der anderen Seite beständig Ausdrücke, um den Zusammenschluß einzelner Wirkenszentren und Ansätze zu einer übergreifenden Einheit zu bezeichnen.

Erst in dieser zwiefachen Richtung der Betrachtung wird deutlich, was Herders Geschichtsauffassung für das allgemeine Formproblem bedeutet und leistet. In Herder durchdringen sich die Grundtendenzen der Hamannschen und der Leibnizischen Anschauung. Hamanns Welt erscheint wie die Auflösung jeder Form; wie die Rückkehr und der Rückfall in das Chaos. Nun aber beginnen aus dem unendlich-beweglichen, an keine starre Grenze gebundenen Werden selbst sich wiederum charakteristische Gebilde herauszulösen — Gebilde, die ihm nicht von außen eingeprägt werden, sondern die nur seine eigene inner-

liche Bestimmtheit zum Ausdruck bringen. Indem Herders Geschichtsphilosophie diesen Prozeß darzustellen versucht, sieht sie sich dabei auf die Leibnizischen Kategorien der Individualität und der Totalität zurückgewiesen; aber es ist ein neuer Gehalt, der sich in diesen Kategorien ausspricht. Das Verhältnis des Individuums zum Ganzen wird im System der Monadologie nur mit Rücksicht auf die einzelnen Subjekte — mit Rücksicht auf die seelischen Einheiten, die allen Erscheinungen des Bewußtseins und des organischen Lebens zugrunde liegen —, bestimmt. Das Ich unseres Selbstbewußtseins, wie jenes »Analogon des Ich«, das wir in jedem einheitlichen Lebensprozeß vorauszusetzen haben, schließt als »lebendiger Spiegel«, den Gesamtinhalt des »Absoluten«, den Inhalt Gottes und des Universums, in sich. Die „substantielle Form" der Einzelseele und des Einzellebens ist die symbolische Darstellung des Gesamtgesetzes der Wirklichkeit. Bei Herder aber tritt nun zwischen das »Ich« und das »Absolute« die ganze Mannigfaltigkeit und Stufenfolge der konkreten geschichtlichen Lebensformen. »Eigenheit« ist kein Charakter, der an die Einzelheit gebunden ist, — sondern sie tritt überall in jeder selbständigen Kultur, in jeder geschlossenen Ganzheit von Neigungen und Sitten, in jeder ursprünglichen Bestimmtheit eines Volkes und seiner Sprache heraus. Eine ungeheure Aufgabe ist damit für die Erfassung und für den Aufbau der geistigen Wirklichkeit bezeichnet. Was diese Wirklichkeit ist und bedeutet, erschließt sich nun erst durch die Kenntnis und durch das lebendige Verstehen aller jener Mittelformen hindurch. Sie sind das Vehikel aller geschichtlichen Einsicht; denn alles Konkrete ist, was es ist, nur durch die Gesamtheit der Beziehungen, in denen es steht. Durch

die Eindrücke, die es erfährt, durch die Wirkungen, die von ihm ausgehen, bestimmt sich seine eigene Stelle im Ganzen, wie die konstituierende Regel des Ganzen selbst. Kein Einzelner, keine Nation bildet etwas aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfnis, Welt, Schicksal den Anlaß gibt. Sie alle sind nur, wozu Gott, wozu „Zeit und Stufe des Weltalters" sie machen. Aber sie sind, eben hierin, nicht dem bloß mechanischen Geschehen, dem bloßen Druck von außen, überlassen — denn gerade das, was der oberflächlichen Betrachtung als eine Anhäufung heterogener Wirkenselemente erscheint, ist vielmehr das Ergebnis von innen her gestaltender Prinzipien. So wenig wie das Individuum selbst, so wenig läßt sich die echte geschichtliche „Form" in ein bloßes Aggregat auflösen; denn sie ist niemals bloß Resultat, sondern immer zugleich Ansatz, niemals bloßes Produkt, sondern zugleich selbständiger Wirkungsmittelpunkt.

Von derselben Grundansicht, wie sie sich hier im Gebiet der Geschichte ausspricht, ist Herders ästhetische Betrachtung durchdrungen. Von Lessing scheidet sich Herder in der Begriffsbestimmung der Poesie gleich anfangs in einem charakteristischen Zuge: wenn dieser vom Begriff der Handlung ausging, so geht er auf den Begriff der Kraft zurück. Was die Handlung erst zur Handlung macht, ist, wie er gegen Lessing einwendet, nicht das objektive Moment der Veränderung und der Zeitfolge — denn dieses ist auch dem bloßen Ablauf eines beliebigen mechanischen Geschehens eigen —, sondern die einheitliche Energie, die sie von innen her belebt. „Der Begriff der Succession ist zu einer Handlung nur die halbe Idee: es muß ein Successives durch Kraft sein: so wird Handlung. Ich denke mir ein in der Zeitfolge wirkendes

Wesen, ich denke mir Veränderungen, die durch die Kraft einer Substanz aufeinander folgen: so wird Handlung. Und sind Handlungen der Gegenstand der Dichtkunst, so wette ich, wird dieser Gegenstand nie aus dem trocknen Begriff der Succession bestimmt werden können: Kraft ist der Mittelpnnkt ihrer Sphäre[1]." Die Wirkung der Poesie geht daher nie aufs Ohr, durch Töne; sie geht nicht aufs Gedächtnis, das einen bestimmten Zug aus der Succession sich einprägen und behalten muß, sondern sie geschieht auf die Phantasie, die in ihren lebendigen Energien erregt sein muß. Und so hat jede poetische Gattung und jede besondere geschichtliche Form der Lyrik, des Epos, des Drama ihr eigenes Maß in der Art und der Intensität der seelischen Wirkungen, die von ihr ausgehen. Jede bloße Regel ist tot und leer, die nicht aus diesem eigentlichen Quell und Ursprung, nicht aus der »Genesis« des dichterischen Werks konzipiert ist. Die Einheit des Ortes und der Zeit ist Regel — aber Regel nur kraft der spezifischen Bedingungen, unter denen die griechische Tragödie stand. Das Drama Shakespeares ist bis in die geringsten Einzelheiten hinein, bis in alle Besonderheiten der szenischen Gliederung, der Charakteristik, der Sprache und des Rhythmus beherrscht von einem einheitlichen Gesetz; aber dies Gesetz ist schlechterdings kein anderes als das Gesetz der Welt Shakespeares. Wenn bei den Griechen das Eine einer Handluug herrscht: so arbeitet Shakespeare auf das Ganze eines Ereignisses, einer Begebenheit. Wenn bei jenen Ein Ton der Charaktere herrscht, so bei diesem alle Charaktere, Stände und Lebensarten, soviel nur fähig und nötig sind, den Hauptklang seines Konzerts zu bilden. „Wenn in jenen

[1] Kritische Wälder I, 16

Eine singende feine Sprache, wie in einem hohen Äther tönet, so spricht dieser die Sprache aller Alter, Menschen und Menscharten, ist Dolmetscher der Natur in all ihren Zungen... Lauter einzelne im Strom der Zeiten wehende Blätter aus dem Buch der Begebenheiten, der Vorsehung der Welt! — einzelne Gepräge der Völker, Stände, Seelen, die alle die verschiedenartigsten und abgetrenntest handelnden Maschinen, alle — was wir in der Hand des Weltschöpfers sind — unwissende blinde Werkzeuge zum Ganzen eines theatralischen Bildes, einer Größe habenden Begebenheit, die nur der Dichter überschauet." Und dieses Gepräge kennzeichnet nicht nur das Ganze von Shakespeares Dichtung, sondern es ist ein anderes und neues in jedem Einzelwerk. Nichts läßt sich hier verändern, versetzen, aus andern Stücken hierher oder hieraus in andere Stücke bringen. Lear und Hamlet, Macbeth und Othello, sie alle haben diese, nur ihnen allein eigene Farbe und diesen Ton einer beherrschenden Hauptempfindung — sie alle sind erfüllt von einer individuellen Seele, die doch zugleich Weltseele ist. Diese „Hauptempfindung" ist es, die das innere Maß des Ganzen in sich schließt — die ihm Unendlichkeit, wie Begrenzung verleiht. Zu dieser Begrenzung gehören Raum und Zeit; aber nicht als abstrakte, überall gleichförmige Schemata gedacht, wie die theatralische Konvention der französischen Bühne sie nimmt, sondern als Gebilde, die selbst genetisch aus der Besonderheit des schöpferischen Prozesses entstehen. Dem Dichter, als Schöpfer, schlägt keine Uhr auf Turm und Tempel. »Du hast Raum- und Zeitmaße zu schaffen, und wenn du eine Welt hervorbringen kannst, und die nicht anders als in Raum und Zeit existieret, siehe, so ist da im Innern dein Maß von Frist und Raum,

dahin du alle Zuschauer zaubern, das du allen aufdringen mußt.« Gibt es einen größeren Widersinn, als dieses innere poetische Maß, das zugleich mit jedem Werke wächst und wird, mit objektiv-physikalischen Maßen nachrechnen zu wollen? „Im Gange seiner Begebenheit, in ordine successivorum und simultaneorum seiner Welt, da liegt sein Raum und Zeit ... Wie schnell und langsam er die Zeiten folgen lasse; er läßt sie folgen; er drückt dir diese Folge ein, das ist sein Zeitmaß." Alle Feinheit und Tiefe, alle Beweglichkeit und Kraft des Herderschen Formbegriffs tritt in diesen Grundbestimmungen seines Shakespeare-Aufsatzes hervor. Noch scheinen hier die Züge des allgemeinen monadologischen Weltbildes durch — aber indem sie dem Ganzen der neuen Geschichtsanschauung eingebildet werden, haben sie selbst sich damit gewandelt. Die Welt der ägyptischen und der hellenischen Kultur, das Drama Shakespeares und der Griechen, Homer und Ossian, Hamlet und Lear: dies alles sind für Herder wahrhafte »Monaden« — Einheiten, die aus eigenem Grunde zu verstehen und mit eigenem Maße zu messen sind. In dem »Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker« gewinnt diese Bestimmung ihre besondere Eindringlichkeit. Wie hier jedes einzelne Lied nach Kolorit und Ton, nach Rhythmus und Sprachmelodie, nach Takt und Silbenmaß als ein selbständiger Mikrokosmos erscheint — so spiegelt sich in diesen seinen Formelementen alle Eigenheit des seelischen und physischen Mediums, dem es entstammt, aller inhaltliche Reichtum des Gefühls, der Gewohnheiten und Sitten wider. In der Empfindung und dem Nachweis dieser Zusammenhänge liegt Herders eigentliche gedankliche und stilistische Meisterschaft. Immer wird das Lied

als der einfachste Keim erfaßt, aus dem sich nun in wunderbarer Vollständigkeit das Ganze des Lebens und der Lebensbedingtheit eines Volkes vor uns entwickelt. In den skandinavischen Liedern — „wie viel Silbenmaße! wie genau jedes unmittelbar durch den fühlbaren Takt des Ohrs bestimmt! ähnliche Anfangssilben mitten in den Versen symmetrisch aufgezählt, gleichsam Losungen zum Schlage des Takts, Anschläge zum Tritt, zum Gange des Kriegsheers." Methodisch aber tritt in all diesen Entwicklungen immer wieder der gleiche, für die Weiterbildung des Formbegriffs entscheidende Gedanke hervor. Der Gesichtspunkt, der bisher für die psychischen Subjekte und ihr Verhältnis galt, wird jetzt auf die Gesamtheit der psychischen Gebilde übertragen. Wie sich in diesen Gebilden — mögen sie dem Einzelleben oder dem Leben eines Volkes angehören — nur eine innerliche Weise des Daseins und der Empfindung symbolisch ausdrückt, so bewahren sie auch bis in ihre letzten Merkmale die Eigenheit dieses Grundes und Ursprungs. Das »principium individui«, die Lehre von der Selbständigkeit und der durchgängigen Unterschiedenheit der wahrhaften Seinselemente, hat in einem neuen Geltungsgebiete eine neue Bedeutung gewonnen.

Bis ins einzelne läßt sich von hier aus die Gesamtheit der verbindenden und der trennenden Momente zwischen Leibniz und Herder übersehen. Wie das Leibnizische Weltbild, so steht auch Herders Weltbild unter dem Grundgedanken der Analogie. Aber die Analogie, die für Leibniz ein logisches und mathematisches Prinzip ist, bezeichnet für Herder die Richtung, in welcher sich für ihn der Fortgang von der Empfindung des Besonderen zur Empfindung des Ganzen vollzieht. Bei Leibniz war sie

ein Ausdruck dafür, daß dieselbe logisch-mathematische Struktur die Gesamtheit des Universums und jeden seiner Teile beherrscht: so daß also, nach dem Grundgedanken der modernen mathematischen Analyse, mit dem allgemeinen Funktionsgesetze zugleich das Gesetz der »unendlich-kleinen« Änderungen, und umgekehrt, gegeben ist. Bei Herder dagegen wird die Analogie zum Mittel, das ihm den Weg von der gefühlsmäßigen Erfassung des Einzelnen zur gefühlsmäßigen Erfassung der Weltzusammenhänge bahnen soll. Was er in dem Aufbau der geschichtlichen Wirklichkeit als lebendig-wirksames Werkzeug erprobt hat — das wird ihm damit zum Grundsatz seiner gesamten »Metaphysik«, und Erkenntnislehre. »Erkennen« besteht für ihn in nichts anderem, als darin, die „stille Ähnlichkeit", die wir im Ganzen unserer Schöpfung, unserer Seele und unseres Lebens empfinden und ahnen, als die Form der Wirklichkeit überhaupt zu deuten. Wenn dies Anthropomorphismus ist — so ist es doch derjenige, an den der Mensch, durch die Schranken und durch die Vollkommenheiten seines Wesens, notwendig und unlöslich gebunden ist. Hier allein: in dem großen Geist, der uns anweht und uns im kleinen und großen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt, einerlei Gang und einerlei Gesetze zeigt, besitzen wir das Siegel der Wahrheit — unserer Wahrheit. „Im Grad der Tiefe unsres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit andern: denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hineinfühlen[1]." Alle unsere Organe greifen hier ineinander: das Gesicht borgt vom Tastsinn, Gesicht und Gehör entziffern einander wechselseitig, Geruch und Geschmack gehen ineinander über — und aus alledem wirkt sich nun die Seele ihr

[1] Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (1778)

Kleid, ihr sinnlich-geistiges Universum. Der Leibnizische Analogiebegriff, der Shaftesburysche Formbegriff und Hamanns Symbolbegriff sind hier zu einer Einheit verwoben, die Herder eigentümlich zugehört: sie alle bilden nur noch einzelne Züge und Momente einer neuen Anschauung, die sich aus ihnen herausgestaltet.

Ihre letzte Bewährung empfängt diese Anschauung, die in Geschichte und Poesie wurzelt, in Herders Lehre vom Ursprung der Sprache. Hier standen, im achtzehnten Jahrhundert, zwei entgegengesetzte Theorien einander gegenüber: die eine betrachtet die Sprache als Produkt göttlicher Erfindung und Lehre, die andere sieht in ihr ein Ergebnis, das auf menschliche Bestimmung und Konvention zurückzuführen ist. Dieser Gegensatz zwischen dem, was *φύσει* und *θέσει* vorhanden ist, was der „Natur" oder der bloßen „Satzung" nach gilt, hatte sich von der antiken Sophistik her fast unverändert erhalten. Der Fortschritt in Herders Grundansicht aber beweist sich nunmehr darin, daß für ihn beide Alternativen ihre Geltung verloren haben. Denn in beiden drückt sich eine Form der Teleologie aus, die für ihn endgültig überwunden ist. In der Theorie des göttlichen Sprachursprungs wird die Sprache als geprägte Form genommen, die in der gleichen Art, als ein Bestimmtes und Fertiges, übertragen wird — in der entgegengesetzten Lehre erscheint sie als ein technisch-kunstvolles Gebilde, das, um bestimmter Ziele willen, mit bewußter Absicht geschaffen und aus seinen Elementen zusammengesetzt worden ist. Hier wie dort liegt der „Sinn" der Sprache nicht in ihr, sondern außer ihr — wird sie nicht aus sich und durch sich, sondern lediglich als Mittel für ein Anderes und Fremdes begriffen. Soll, dieser Ansicht gegenüber, ein eigener Ge-

halt der Sprache aufweisbar sein, so ist dies wiederum nur dadurch möglich, daß wir auf den eigentümlichen Lebensvorgang zurückgehen, von dem aus sie ihre Bildung und ihr Gesetz erhält. Der Mittelbegriff, der hierfür erforderlich ist, aber hat sich für Herder bereits ergeben: denn für ihn hat sich, von seinen ersten Anfängen an, alles Leben überhaupt als Trieb und Drang zur „Äußerung" bestimmt. Der schematische Gegensatz zwischen dem bloß Innerlichen und dem bloß Äußerlichen ist damit aufgehoben. Alles bloß „Subjektive", in der reinen Innerlichkeit Beschlossene, gewinnt die Sicherheit seines eigenen Bestandes nur, indem es diesen Bestand objektiviert und gleichsam aus sich selbst heraussetzt. Die Empfindung ist nicht sobald Empfindung, als sie schon zur Bewegung, zum Ausdruck, zu Ton und Sprachäußerung wird. Wer freilich — wie Süßmilch es in der Verteidigung des göttlichen Sprachursprungs getan hatte — seinen Ausgangspunkt nicht vom Laut, sondern vom Buchstaben nimmt; wer sich darauf stützt, daß die Laute aller uns bekannten Sprachen sich auf etliche zwanzig Buchstaben bringen lassen, der hat damit den echten Keim alles Sprachlichen für immer verfehlt. Er verwechselt, mit dem gewöhnlichen Denkfehler eines unkritischen Rationalismus, die Elemente der Abstraktion mit den synthetischen Elementen des Ursprungs und Aufbaus. Nicht aus toten Buchstaben einer Grammatik Gottes, sondern aus wilden Tönen freier Organe ist das Ganze der Sprache herausgewachsen. Damit aus »Schällen der Leidenschaft« Worte, damit aus dem Geschrei der Empfindung Sätze sich bilden konnten: dazu bedurfte es freilich jenes Moments der »Besonnenheit«, des Vergleichens, des Aufmerkens, das dem Menschen spezifisch zu eigen ist. Nur darf man auch dieses

Moment nicht an ein besonderes Vermögen der »Vernunft« gebunden denken, das nachträglich und äußerlich zu den sinnlichen Vermögen hinzuträte. Die »Vernunft«, die die Sprache erschafft, folgt nicht auf die Empfindung, sondern ist und wirkt bereits in der ersten Empfindung selbst. Denn alle Empfindung setzt, als bewußte Empfindung, Unterscheidung und alle Unterscheidung setzt »Apperzeption« voraus. Kein »abstraktes« Denken, das sich vom Inhalt des sinnlichen Eindrucks loslöst, wird hier erfordert, wohl aber eine Gliederung des Eindrucks selbst und seine Einordnung in einen allgemeinen Erlebniszusammenhang. Dieses „Einverständnis mit sich selbst" muß dem „Einverständnis mit anderen" vorangegangen sein: was zum Mitteilungswort für den andern dienen soll, muß erst von mir als Merkwort für mich selbst erfaßt und fixiert sein. Wie die Poesie, so ist daher die Sprache durchgängig nicht als Kopie und Abdruck eines Vorhandenen, sondern als Entfaltung und Ausdruck seelischer Energien zu verstehen. Indem unserer eigenen Energie die Energien der Dinge entgegenzutreten und entgegenzuwirken scheinen, entsteht in dem Mit- und Gegengefühl, das sich hieraus ergibt, die Sprache nicht als Nachahmung, sondern als ursprüngliche und ursprünglich-notwendige Schöpfung. Die Wörter selbst werden uns in dieser Anschauung zum Pantheon, zu einem Reich belebter handelnder Wesen. Sie »bedeuten« uns nicht lediglich die Welt, sondern sie deuten sie uns und weisen einen neuen Weg, sie von innen heraus zu verstehen. Die Theorie, die die Sprache auf göttlichen Unterricht, und die Theorie, die sie auf menschlich-willkürliche Erfinfindung zurückführt, fehlen daher beide in demselben Punkt. Sie fassen an ihr lediglich das intellektuelle Bedeu-

tungsmoment, während sie das, was sie als Ausdrucks-moment ist, zurücktreten und verkümmern lassen. Nicht darum handelt es sich im Prozeß des Sprechens, daß zu einem gegebenen Sinnes- oder Vorstellungsinhalt ein „Zeichen", nachträglich und äußerlich, hinzugefügt werde — sondern dieselbe Bewußtseinsfunktion, die das „Zeichen" schafft, muß schon in der ursprünglichen Gewinnung und Gestaltung des Inhalts, der bezeichnet wird, wirksam sein. Es gilt vor allem, die flach-mechanische Vorstellungsweise zu überwinden, als werde im Sprechen mit bestimmten Gefühls- und Empfindungsqualitäten eine ihnen selbst völlig fremde und heterogene Qualität des Tones »assoziativ« verbunden. Die Sprache wurzelt vielmehr in einer Sphäre des »Gefühls«, die vor allen Teilungen und Unterscheidungen in bestimmte abgesonderte Empfindungskreise vorausliegt. In dieser Sphäre »bezeichnet« ein Element nicht das andere, sondern in ihr gehen Gesicht und Gehör, Farbe und Wort, Duft und Ton ununterscheidbar ineinander auf. Hier braucht daher nicht gefragt zu werden, wie der eine Inhalt mit dem anderen »zusammengeraten« ist und wie er mit ihm »verschmelzen« kann — denn die Einigung erweist sich vielmehr als das Ursprüngliche, aus dem die Trennung erst abzuleiten ist. »Wir sind Ein denkendes sensorium commune, nur von verschiedenen Seiten berührt — da liegt die Erklärung.« Wenn der Philosoph in seiner Reflexion einen Faden der Empfindung liegen lassen muß, indem er den anderen verfolgt, so sind in der Natur alle diese Fäden nur ein Gewebe. Die ersten psychologischen und philosophischen Anfänge zu einer Theorie der Sprache, die Herder hier geschaffen hat, liegen somit in derselben Richtung, in die seine Betrachtung von Anfang an wies. Von den

»stumpfen späten Gesetzen der Grammatiker« strebt er zu »der wahren göttlichen Sprachnatur« zurück, die nicht aus dem toten Nachdenken, sondern aus dem »lebendigen Hauche der Welt« und des Menschengeistes zu verstehen ist. In dieser Lebendigkeit selbst soll die Notwendigkeit aufgezeigt werden, aus der heraus sie sich begrenzt und zum Ausdruck formt. Dieser Gedanke der »Formung« erweist sich hier als der geistige Mittelpunkt, für die drei Grundrichtungen von Herders Schaffen: in ihm gehen Herders Anschauung der Dichtung, wie seine Geschichts- und Sprachanschauung in Eins zusammen.

7.

Noch aber fehlt ein letztes entscheidendes Moment, um den neuen Formbegriff der klassischen deutschen Literatur und der klassischen deutschen Ästhetik zum Abschluß zu bringen — ein Moment, das nicht im stetigen Fortgang der deutschen Bildung selbst allmählich entsteht, sondern das ihr fertig und vollendet, als ein Bestand, der nur empfangen und anerkannt sein will, entgegentritt. Wenn es sich in allen bisherigen Entwicklungen darum handelte, erst die allgemeine Richtung auf ein neues, selbst nur dunkel erkanntes Ziel zu gewinnen: so scheint hier mit einem Male alle Arbeit und alles Ringen des Gedankens zur Ruhe gelangt. Losgelöst von aller historischen Vermittlung steht das Bild einer neuen Welt in Klarheit und Vollendung vor uns. Dieses Bild, wie es von Winckelmanns »Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst« bis zu seiner »Geschichte der Kunst des Altertums« sich immer reiner entfaltet, scheint zu seiner Erläuterung schlechthin nichts anderes,

als sich selbst zu bedürfen. Seine Größe ist in seiner »Einfalt« begründet: in der gegenständlichen Bestimmtheit, mit der hier nicht in abstrakter Reflexion und in kritischer Gelehrsamkeit, sondern in unmittelbarer Anschauung, der Inhalt der Antike wiedergewonnen wird. Aber indem nunmehr Winckelmann, als Denker und Schriftsteller sein inneres Schauen begrifflich mitzuteilen und zu begründen sucht, wird damit, zugleich mit der antiken Kunst auch die antike Philosophie durch ihn wiederum lebendig. Wie er in der Betrachtung des Schönen zu den griechischen Urbildern hinstrebt, so ist er innerhalb seines nächsten Bildungskreises fast der Einzige, der von Leibnizischen Lehren nicht berührt wird —; sondern über sie hinweg greift er auf Platon und den Platonismus der Renaissance zurück, um hier den Ausdruck und die Rechtfertigung seiner Gesamtansicht zu finden. —

Die Versuche einer Neubegründung der ästhetischen Theorie aus den Leibnizischen Keimen und Anfängen heraus sind freilich Winckelmann nicht unbekannt geblieben. In der Zeit seiner Hallenser Studienjahre hört er Baumgartens Vorlesungen, in denen die neue Wissenschaft der Ästhetik zuerst ihre systematische Gestalt gewinnt. Aber er fühlt sich von der Art der Analyse, die hier waltet, von dieser Zuweisung des Schönen zu einem besonderen »Seelenvermögen«, innerlich abgestoßen. Immer schärfer wird sein Protest gegen das »metaphysische Zeitalter«, dem selbst das Schöne nur noch als Paradigma logischer Begriffszergliederungen faßbar und nahe ist. Noch in seiner Geschichte der Kunst des Altertums sieht er den Grund dafür, daß es bisher noch keine »Philosophie der Kunst« gebe, darin, daß die Weltweisheit größtenteils von denen geübt und gelehrt worden sei,

die »durch Lesung ihrer düsteren Vorgänger in derselben, der Empfindung wenig Raum lassen können und dieselbe gleichsam mit einer harten Haut überziehen lassen«. So habe man uns nur durch ein Labyrinth metaphysischer Spitzfindigkeiten und Umschweife geführt, die am Ende vornehmlich gedient haben, »ungeheure Bücher auszuhecken und den Verstand durch Ekel zu ermorden«. Unwiderstehlich treibt Winckelmanns Sehnsucht ihn über diese Bücher- und Schulwelt hinaus. Wenn man liest, wie er als Konrektor von Seehausen, nach dem mühevollen täglichen Frondienst der Schule, die Nächte durchwacht, um einsam, in seinen Pelz gehüllt, beim Schein der Lampe die Werke der großen Alten zu studieren: so taucht unwillkürlich das Bild von Fausts Studierzimmer vor uns auf. Es geht von diesem engen Raume in der Tat wie ein Zauber und eine Beschwörung aus: „umsonst, daß trocknes Sinnen hier die heil'gen Zeichen dir erklärt — Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir; Antwortet mir, wenn ihr mich hört!"

Und nun steigt in der Tat eine versunkene Welt sinnlich-geistiger Gestalten wie neu belebt empor. Um sie zu beschreiben und zu deuten, reicht jedoch für Winckelmann die abstrakte begriffliche Sprache nicht aus. Historie und Kritik müssen, um die Fülle der Gesichte zu bannen und festzuhalten, zur Dichtung werden. In Winckelmanns Beschreibungen treten nicht nur die antiken Bildwerke selbst, Zug für Zug, sichtbar heraus, sondern in ihnen strömt, mitten durch das feierlich-gehaltene Gleichmaß des Winckelmannschen Stils, die ganze subjektive Leidenschaft des Betrachters auf den Leser über. »Er sieht mit den Augen« — so heißt es in Goethes Winckelmann-Aufsatz — »er faßt mit dem Sinn unaussprechliche Werke und doch

fühlt er den unwiderstehlichen Drang, mit Worten und Buchstaben ihnen beizukommen. Das vollendete Herrliche, die Idee, woraus diese Gestalt entsprang, das Gefühl, das in ihm beim Schauen erregt ward, soll dem Hörer, dem Leser mitgeteilt werden, und indem er nun die ganze Rüstkammer seiner Fähigkeiten mustert, sieht er sich genötigt, nach dem Kräftigsten und Würdigsten zu greifen, was ihm zu Gebote steht. Er muß Poet sein, er mag daran denken, er mag wollen oder nicht.« Für die Entwicklung des Formgedankens bilden daher Winckelmanns Schriften nicht nur nach dem Inhalt, den sie beschreiben, sondern in der Methode und Art der Beschreibung selbst eine charakteristische Grenzscheide. So sehr indessen hier eine neue Weise des Kunstgefühls kenntlich wird, so ist es doch auf der anderen Seite zugleich eine neue Gedankenwelt, die sich in diesen Darstellungen ausprägt. Je weiter Winckelmann in das Detail der Werke eingeht, um so schärfer heben sich andererseits auch seine eigentümlichen intellektuellen Grundvoraussetznngen in ihrer Universalität heraus. Es ist allerdings selbst Justi begegnet, daß er diese Voraussetzungen nur als einen äußerlichen barocken Zierat, nicht als einen notwendigen und immanenten Bestandteil von Winckelmanns Gesamtwerk gedeutet hat. Indem er von Winckelmanns Platonischen Studien spricht, fügt er hinzu, daß die Spekulationen, die sich hierin anknüpften, sich „im Zeitalter der Lockeschen Philosophie und der Enzyklopädisten" freilich wunderlich und deplaciert ausnähmen — „allein auf italienischem Boden war diese Pflanze seit den Tagen des Gemistos Pletho und der Platonischen Akademie zu Florenz einheimisch[1]". Indessen sind diese Gedankenreihen, im Zeitalter Lockes und der französischen

[1] Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen Bd. II, Buch 1, Cap. 1.

Enzyklopädie, nicht mehr und nicht weniger paradox, als es in diesem Zeitalter — die ganze Erscheinung Winckelmanns selbst ist. Vom Standpunkt der Aufklärungsphilosophie und des herrschenden Empirismus bleibt nicht nur dieses oder jenes an Winckelmann, sondern bleibt er selbst, als Ganzes schlechthin unverständlich. Sein Gedanke und seine künstlerische Anschauung sind hierin eins — sie weisen beide auf eine gemeinsame Sphäre zurück, von der aus sie erst ihr volles, geschichtliches Licht empfangen.

Um dieses Gebiet zu bestimmen, muß freilich nicht nur über die Grenzen des Empirismus, sondern über all das hinausgegangen werden, was sich uns bisher als Inhalt und Ertrag der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts ergeben hat. Welches Moment des Fortschritts wir hier auch herausgreifen mögen: immer finden wir Winckelmann im bestimmtesten Gegensatz zu seiner Epoche. Wenn eine der tiefsten und fruchtbarsten ästhetischen Einsichten, die das Zeitalter gewonnen hatte, darin bestand, daß die Gesetzlichkeit des Schönen, nicht aus den fertigen Werken, sondern aus der »Energie« des künstlerischen Schaffens abzuleiten und zu erklären sei — so scheint die Norm, die Winckelmann aufstellt, uns wieder ganz bei der Nachahmung der antiken Muster festhalten zu wollen. „Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten." Denn bei ihnen finden wir in einem Inbegriff vereint, was in der ganzen Natur ausgeteilt und verstreut ist; bei ihnen zeigt sich uns der Weg und das Maß dafür, „wie weit die schönste Natur sich über sich selbst kühn, aber weislich erheben kann[1]". Wenn in der

[1] Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.

psychologischen Kunstlehre der Engländer, bei Klopstock und den Schweizern, bei Lessing und Herder die Darstellung und Erregung der Leidenschaft als das letzte Ziel aller Kunst gefaßt wurde — so spricht sich das Ideal Winckelmanns in der Forderung der »Einfalt und Stille« aus. „So wie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele". Jede heftige Ausdrucksbewegung, die die Züge des Gesichts und die Haltung des Körpers verändert, ist der Schönheit notwendig nachteilig. Daher war die Stille einer von den Grundsätzen, der bei den Griechen beobachtet wurde: „weil dieselbe, nach dem Plato, als der Zustand betrachtet wurde, welcher das Mittel ist zwischen dem Schmerze und der Fröhlichkeit; und eben deswegen ist die Stille derjenige Zustand, welcher der Schönheit sowie dem Meere, der eigentlichste ist, und die Erfahrung zeiget, daß die schönsten Menschen von stillem gesitteten Wesen sind[1]." Und noch schärfer tritt der Gegensatz heraus, wenn man von dem besonderen Inhalt der Winckelmannschen Kunstlehre auf ihre allgemeine gedankliche Struktur zurückgeht. Als ein gemeinsames Ergebnis der vorangehenden Entwicklung konnte es gelten, daß das Problem des Schönen sich immer bestimmter und klarer von allen bloß intellektuellen Maßstäben befreite. Aber selbst diese mühsam erreichte Grenzbestimmung droht sich bei Winckelmann wiederum zu verwischen. Der Gedanke, von einer tieferen Fassung und Bestimmung der »Sinnlichkeit« aus zur wahrhaften Einsicht in das Schöne zu gelangen, liegt ihm ganz

[1] Geschichte der Kunst des Altertums Buch V, Cap. 3, § 3. Werke, hg. von Heinrich Mayer u. Joh. Schulze Bd. IV.

fern; denn das Schöne ist seiner Wurzel und seinem Wesen nach ein „geistiges“ übersinnliches Sein. Daher finden die Kenner und Nachahmer der griechischen Werke in den antiken Meisterstücken nicht allein die schönste Natur, sondern noch mehr als Natur — nämlich „gewisse idealische Schönheiten derselben, die, wie uns ein alter Ausleger des Plato lehrt, von Bildern bloß im Verstande entworfen gemacht sind.“ Das „Bild im Verstande“ muß Grund und Muster des körperlichen Sinnenbildes sein; die Form des Gedankens muß durch die anschauliche Form hindurchleuchten, wenn diese das echte Gepräge der Schönheit tragen soll. In diesem Sinne ist die „Unbezeichnung“, ist die Abwendung von der Bestimmtheit des konkret-sinnlichen Seins aller hohen Schönheit wesentlich.[1] Die Bestimmtheit einer individuellen sinnlichen Gestalt oder eines individuellen sinnlich-leidenschaftlichen Ausdrucks würde ihr den wahrhaften Kern ihrer »Geistigkeit« rauben. So endet hier die Betrachtung der Schönheit in einem höchsten »Allgemeinen«, und diese Allgemeinheit der typischen Gestalten ist von der Allgemeinheit der höchsten im Verstande entworfenen Begriffe kaum durch irgendeinen Zug zu unterscheiden. Wahrheit, Schönheit und Tugend fließen wiederum in Eins zusammen — die vollkommene Weisheit der Griechen und ihr vollkommenes sittliches Gleichmaß ist es, was uns in allen ihren Werken entgegenleuchtet und ihnen erst den Stempel wahrhafter künstlerischer Vollendung gibt.

Auf die Platonischen Quellen dieser Grundanschauung hat Winckelmann selbst beständig zurückgewiesen; aber zugleich mit Platons Schriften steigt hier auch die ge-

[1] Zum Problem und Terminus der »Unbezeichnung« bei Winckelmann s. bes. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ästhetik, S. 50 ff.

samte Platonische Tradition wieder empor. Seit diese Tradition in der Florentinischen Akademie, durch Ficin und Pico von Mirandola erneuert worden war, hatte ihre Wirkung auf die Theorie der Ästhetik niemals völlig ausgesetzt. Aber erst durch das Medium von Winckelmanns Schriften wird sie im achtzehnten Jahrhundert wieder zu einem unmittelbar-lebendigen Bestandteil der deutschen Geistesbildung. Der Formbegriff, den Goethe in Italien gewinnt, hat hier seine geschichtlichen Grundlagen und Vorbedingungen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Goethe unmittelbar nach dem Abschluß seines Winckelmann-Aufsatzes im Jahre 1805 sich dem tieferen Studium der Philosophie Plotins zuwendet. Denn in dieser Philosophie und in ihrer zentralen Lehre vom „intelligiblen Schönen" ist in der Tat der Schlüssel für Winckelmanns Grund- und Hauptsätze gegeben. Hier stehen wir in dem spekulativen Mittelpunkt von Winckelmanns ästhetischem Begriffssystem. Der Dualismus von Form und Materie ist es, der, nach Plotin, dem Phänomen des Schönen zugrunde liegt und der in ihm seinen schärfsten Ausdruck wie seine schließliche Versöhnung findet. Denn alles Gestaltlose, dessen Bestimmung es ist, Gestalt und Idee anzunehmen, ist, solange es noch nicht Teil an Vernunft und Form gewonnen hat, notwendig häßlich; — häßlich aber ist ferner, was zwar bereits die Form in sich aufgenommen, sich aber noch nicht völlig mit ihr durchdrungen hat. »Indem nun die Idee herantritt, faßt sie das, was aus vielen Teilen zu einer Einheit sich verknüpfen soll, zusammen und führt es zu einem einheitlichen Zweck (*εἰς μίαν συντέλειαν*) und macht so aus dem zu Gestaltenden ein Eins, soweit dies bei seiner ursprünglichen Vielheit möglich ist.« Der Marmorblock

wird zum Götterbild, indem sich die Gestalt, die im Geiste des Künstlers gegenwärtig ist, dem Stoffe eindrückt. Und so nennen wir allgemein ein Stoffliches schön, wenn in der Vielheit der äußeren Masse das Eine des Begriffs uns zurückstrahlt: τὸ ἔνδον εἶδος μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ. Jetzt erblicken wir in der Wahrnehmung selbst, mitten in dem Auseinander des Raumes, die Form, wie sie die ihr gegenüberstehende gestaltlose Natur bindet und beherrscht. So heißt uns die Farbe »schön«, weil in ihr die Bewältigung der dunklen Materie durch das Licht, das seiner Natur nach der Vernunft wesensverwandt ist, vollzogen ist. Auch das Feuer steht, wenngleich es sich bereits auf der Grenze des Körperlichen und Unkörperlichen befindet, dem Reiche des Stofflosen noch näher: »es leuchtet also und glänzt als wäre es selbst eine Idee«. Die höheren Stufen der Schönheit aber erschließen sich nur dem Blick, der über alle Wahrnehmung erhoben, in der reinen Schau des Intelligiblen selbst steht. Nur die wahrhaft liebefähigen Seelen, die ψυχαὶ ἐρωτικώτεραι sind zu dieser Anschauung befähigt, in der sich der Wert und das Schicksal des Ich entscheidet. »Denn nicht der ist unselig, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre, noch Kronen erlangt, sondern wer das Eine nicht erlangt, um dessen Erreichung man auf alle Kronen und Reiche der ganzen Erde verzichten muß, — ob man das Irdische mit Verachtung verlassend, den Blick auf jenes gewandt, zum Schauen gelangen möge.«

Das ist die entscheidende Stellung, die Plotin dem Problem der Kunst und des Schönen gibt: das Schöne ist das Gebiet, in welchem die Seele ihres kosmischen Ursprungs und ihrer kosmischen Zusammenhänge sich bewußt

wird. In ihm stellt sich in prägnantester Weise der Sinn und Inhalt des Weltprozesses selbst dar; der »Abfall« des ursprünglich Einen in das Viele und die Rückkehr der Vielheit zur Einheit wird hier wie mit einem Blicke umfaßt. Das künstlerische Gestalten ist daher für Plotin nicht sowohl der Ausdruck eines psychologischen, als vielmehr eines ontologischen Zusammenhangs. Die »Form«, die im Geiste des Künstlers besteht und die er dem Stoffe aufprägt, ist kein bloßer Gedanke, keine subjektive Vorstellung in ihm, sondern ein durchaus Objektives; sie ist der schaffende »Logos« des Weltganzen selbst auf einer bestimmten Stufe seiner Verwirklichung. Daher ahmt die Kunst nicht das sinnliche Dasein in Raum und Zeit nach, sondern steigt zu den bildenden Kräften empor, in denen alles Physische seinen Ursprung hat. Der Künstler wendet sich wieder zurück zur uranfänglichen Weisheit der Natur: zu jener Weisheit, die nicht aus einzelnen Lehrsätzen, aus Prämissen und Folgerungen besteht, sondern die ganz und ungeteilt ist und wirkt, — indem sie sich nicht aus vielen Stücken zur Einheit zusammenfaßt, sondern sich umgekehrt aus der Einheit in die Vielheit entwickelt und auflöst (*οὐ συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην ἐξ ἑνός*). So gibt es in uns ein schöpferisches Schauen aus demselben Grunde, aus welchem es in der Natur ein schöpferisches Zeugen gibt. Sind ja doch auch, wenn die Tiere zeugen, die inneren Begriffe in ihnen (*οἱ λόγοι ἔνδον ἐόντες*) das Bewegende: so daß dies eine Tätigkeit des Schauens ist und gleichsam die Geburtswehen, um das All mit vielerlei Gestalten zu erfüllen. Das Werden des Organismus steht mit dem Werden des Kunstwerkes gleich; in beiden handelt es sich darum, daß der zeugende Logos, daß eine bestimmte spezifische »Form« aus ihrem ruhenden Sein heraustritt und

in einem neuen objektiven Gebilde sich verkörpert. So stimmen Kunst und Wirklichkeit innerlich zusammen, — nicht weil die eine die andere nachahmt, sondern weil beide in ihrer Wurzel eins sind. Nicht nach einem sinnlichen Vorbild konnte Phidias die Gestalt des Zeus erschaffen: sondern er stellte den Zeus hin, so wie er erscheinen würde, wenn er selbst den Entschluß faßte, sich unseren Augen sichtbar zu machen. In dieser Art wiederholt der Künstler nicht das göttliche Werk, sondern das göttliche Wirken: „denn es ist ja nicht anzunehmen, daß die seligen Götter wissenschaftliche Lehrsätze und Axiome betrachten, sondern was vor ihnen steht, sind schöne Bilder — Bilder aber, die nicht gemalt sind, sondern sind" (*ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα*). Das Schöne wird daher sowohl zum Ausdruck für die Trennung des Einen und Vielen, wie auch zum Ausdruck der Wiederverschmelzung beider und damit der Rückwendung der Seele zum Göttlichen.

Damit erst erhellen sich uns die Voraussetzungen, auf denen Winckelmanns Theorie und Winckelmanns Kunstbetrachtung beruht. »Die höchste Schönheit ist in Gott und der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommen, je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und der Unteilbarkeit von der Materie unterscheidet. Dieser Begriff der Schönheit ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich suchet ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Kreatur. Die Formen eines solchen Bildes sind einfach und ununterbrochen und in dieser Einheit mannigfaltig, eben dadurch aber sind sie harmonisch ... Durch die Einheit und Einfalt wird alle Schönheit erhaben, so wie es

durch dieselbe alles wird, was wir wirken und reden: denn was in sich groß ist, wird, mit Einfalt ausgeführt und vorgebracht, erhaben. Es wird nicht enger eingeschränkt, oder verlieret von seiner Größe, wenn es unser Geist wie mit einem Blicke übersehen und messen und in einem einzigen Begriffe einschließen und fassen kann, sondern eben durch diese Begreiflichkeit stellt es sich uns in seiner völligen Größe vor, und unser Geist wird durch die Fassung desselben erweitert und zugleich mit erhaben[1]." Wenn für Winckelmann das Schöne sich im »Geistigen« gründet, das gesamte Gebiet des Geistigen aber unbefangen durch das »Begriffliche« bezeichnet wird, — so ergibt erst die Betrachtung des geschichtlichen Gesamtzusammenhanges, in welchem er steht, die Lösung dieser Paradoxie. Er spricht auch hier als ein völlig antik-gesinnter und antik-gerichteter Denker, dem die ganze Verschiebung des „Begriffs" in die modern-subjektive Sphäre, in das Gebiet der bloßen Abstraktion und Reflexion, fremd geblieben ist. Der Begriff ist ihm nicht der »conceptus communis« der Neueren, sondern er ist ihm der tätige und gestaltende Logos selbst, aus dem alles Sein in seiner Geformtheit hervorgeht. Aber darin bezeugt sich nun der »große Heide« Winckelmann, daß er diesen Grundgedanken aus all den besonderen religiösen Verwicklungen, in denen er sonst zu stehen pflegte, rein herauslöst. Die Vermischung Platonischer und christlicher Tendenzen, wie sie für den Platonismus der Renaissance, für Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola charakteristisch ist, liegt hier völlig fern. Winckelmanns Gottesbegriff gehört ausschließlich jenem Gebiet der »natürlichen Religion« an, für die — gemäß der Charakteristik in Goethes Winckelmann-Aufsatz — Gott lediglich

[1] Gesch. der Kunst des Altertums, Buch IV, Kap. 2, § 22.

als »Urquell des Schönen und kaum als ein auf den Menschen sonst bezügliches Wesen« erscheint. Die Logos-Lehre wird nicht weiter entwickelt, als der Leitfaden der künstlerischen Grundanschauung führt: Winckelmann kennt keine abgesonderte Theo-Logie, die Gottes »Wesen« unabhängig von dieser ästhetischen Beziehung betrachtet. Daher bleibt er auch von dem tiefen und schwierigen Gegensatz unberührt, der sich im Neuplatonismus zwischen den Motiven der »Transzendenz« und »Immanenz« ergeben hatte. In dem Trieb, über alles Sein und über alles Denken zu einem Absoluten hinauszugreifen, das, mit keinem Gegensatz des Endlichen mehr behaftet, als ein völliges Jenseits zu all unsern empirischen und logischen Bestimmungen besteht, hatte sich der Neuplatonismus selbst bereits von der klassischen antiken Anschauungsweise gelöst. Winckelmann aber ergreift mit sicherem Instinkt von ihm nur jenen Zug, in welchem er, trotz dieser Loslösung, mit der Welt des ursprünglichen griechischen Geistes noch innerlich verbunden blieb. Denn in der Lehre vom intelligiblen Schönen und in dem Kampf, den er von den Grundlagen dieser Lehre aus gegen den christlichen Gnostizismus führt, erweist sich Plotin noch einmal als Erbe und als letzter Zeuge des hellenischen Kulturideals. Aller Mystik zum Trotz spricht sich hier wiederum der reine Wirklichkeitssinn und die reine Wirklichkeitsfreude des Griechen aus. „Was wäre das für ein Musiker, der, wenn er die Harmonie im Intelligiblen geschaut hat, nicht ergriffen würde von jener in den sinnlich-wahrnehmbaren Tönen? oder wie kann jemand sich auf Geometrie und Arithmetik verstehen, der sich nicht freute, sobald er Symmetrie und Proportion mit sichtbaren Augen erblickt? Wer wollte so trägen Geistes sein, daß er beim Anblick all des Schönen

in der sinnlichen Welt nicht davon abnehmen und beherzigen wollte, wie herrliche Dinge dies und ihre Urbilder sind ... Denn dieses hier hat ja sein Sein durch das Erste; wenn also das Hiesige nicht schön ist, so ist es auch das Dortige nicht." Die Kluft zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen schließt sich in der Anschauung des Schönen: denn die Idee des Schönen ist — wie der Platonische »Phaedrus« ausgesprochen hatte — die einzige, die hier auf Erden »sichtbare Abbilder« besitzt, während wir die Bilder des Wahren, des Gerechten, des Besonnenen nur mit Mühe und mit stumpfen Werkzeugen zu erfassen vermögen. Von hier aus begreift man die Einheit der beiden Züge, die den Charakter und die Grundansicht Winckelmanns kennzeichnen: jenes Wurzeln in der »realen« Anschauung und jene Forderung der »Unbestimmung«, in der sich seine Lehre vom Ideal abschließt. Die Realität, in der er heimisch ist, ist nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern es ist die antike Kunst- und Götterwelt. In ihr aber sieht er reine Idealität und volle Gegenständlichkeit in völliger Durchdringung vor sich, denn sie ist ihm nicht ein Ersonnenes und willkürlich-Gebildetes, sondern ein objektiv Notwendiges, eine zweite vollkommene »Natur«. Mit solchen Begriffen, wie sie in den Gestalten der griechischen Kunst verkörpert sind, »wurde die Natur vom Sinnlichen zum Unerschaffenen erhoben, und die Hand der Künstler brachte Geschöpfe hervor, die von der menschlichen Notdurft gereinigt waren; Figuren, welche die Menschheit in einer höheren Würdigkeit vorstellen, die Hüllen und Einkleidungen bloß denkender Geister und himmlischer Kräfte zu sein scheinen. Sie erhoben sich in das Reich unkörperlicher Ideen und wurden Schöpfer reiner Geister und himmlischer Seelen, die keine Begierde

der Sinne erwecken, sondern eine anschauliche Betrachtung aller Schönheit wirken, denn sie scheinen nicht zur Leidenschaft gebildet zu sein, sondern diese nur angenommen zu haben[1]."

Noch an eine zweite geschichtliche Voraussetzung von Winckelmanns Lehre aber kann hier erinnert werden — weil erst in ihr der stetige Zusammenhang der idealistischen Tradition, in welchem Winckelmann steht, ganz ersichtlich wird. Schon in den Kollektaneen, die er sich als Konrektor von Seehausen angelegt hat, findet sich eine Eintragung, die auf Augustin verweist: »formam omnis pulchri statuit Augustinus unitatem[2]«. Dieser Hinweis ist bedeutsam; denn er geht, wie man sieht, auf kein vereinzeltes Ergebnis, sondern betrifft den Grund- und Hauptpunkt von Winckelmanns Gesamtanschauung. Schon für den Platonismus der Renaissance bilden die Werke Augustins eine Quelle, die an Bedeutung den Schriften Platons und Plotins fast völlig gleichgestellt wird. Für Augustin freilich ist die Ideenlehre nicht theoretischer Selbstzweck; sondern sie ist eines der Mittel, das er für sein praktisches Hauptziel, für die religiöse Vertiefung des Begriffs des Selbstbewußtseins, braucht. Alle Wahrheit hat nicht in einem äußeren Gegenstand, sondern im „Inneren" des Selbst ihren letzten Halt und Grund. Im eigenen Sein, Erkennen und Wollen, im esse, nosse und velle des Ich ist das Vorbild für alle Bestimmtheit der Wirklichkeit zu suchen. Und hier fällt wiederum dem Schönen die entscheidende Vermittlung zu: denn Schönheit ist überall dort vorhanden, wo ein »Inneres« in die Form des »Außen« eingetreten ist und in ihr widerstrahlt. Das Bewußtsein, das

[1] Gesch. der Kunst des Altertums, Buch V, Kap. 1, § 28.

[2] Justi, Winckelmann und seine Zeit, 2te Aufl. I, 363.

zu den Dingen hinausgegangen ist und in Gefahr steht, sich an sie zu verlieren, findet in den Maßen und Proportionen der Dinge sich selbst in seinem ursprünglichen Gesetz wieder. „Denn du siehst, daß alles, was dich sinnlich erfreut und anzieht, kraft der Zahl bestimmt ist und fragst, woher es stammt und kehrst in dein Inneres ein und begreifst, daß du, was die Sinne dir geben, nur dann billigen oder mißbilligen kannst, wenn du Regeln der Schönheit in dir trägst, auf die du alles äußere Schöne beziehst ... Denn was immer hier drunten auf der Erde oder oben am Himmel erglänzt: das alles hat Gestalt, weil es Zahl hat. Woher also ist es, als von dort her, von wo auch die Zahl ist?" Blicken wir auf die Schönheit der Körper, so treten uns in ihnen die reinen Verhältnisse der Zahlen in räumlicher Ausprägung entgegen — sehen wir auf den Takt und Rhythmus körperlicher Bewegungen, so erfassen wir, wie hier die Zahl sich der Zeit eingebildet hat. Auch die Kunst, obwohl erhaben über Raum und Zeit, zeigt daher in all ihren besonderen Gebilden doch das Leben der Zeit. Über dies alles aber, über Raum und Zeit, über Schönheit und Kunst müssen wir hinwegschreiten, um die »ewige Zahl« zu erschauen, die ihnen zugrunde liegt. Sie, als die Urform, ist weder räumlich begrenzt, noch in der Zeit ausgebreitet und wandelbar: wenngleich durch sie alles Teilbare und alles Veränderliche seine Bindung und Form empfängt[1]. Es erinnert an diese Sätze, wenn auch Winckelmann nach einer höchsten Schönheit sucht, die eben, weil sie die oberste Norm für alles Zähl- und Meßbare bildet, „im eigentlichen Sinne zu reden nicht unter Zahl und Maß fället". Im Ganzen seiner Lehre aber geht er

[1] S. Augustin, De libero arbitrio, Buch 2, Kap. 16 u. 42. De vera religione, Kap. 30.

auch hier von dieser höchsten »Transzendenz« alsbald wieder zu der Bestimmung der »immanenten« Maße des Schönen zurück, die in den Proportionen und in den einfachsten geometrischen Linien ihren Ausdruck finden. Die Algebra freilich kann die Linie der Schönheit nicht beschreiben; — aber dennoch können auch hier die griechischen Werke als Vorbild dienen, da es glaublich ist, daß die griechischen Künstler die größeren wie die kleineren Verhältnisse durch genau bestimmte Regeln festgesetzt haben, und daß in jedem Alter und Stande die Maße der Länge sowohl als der Breite, wie die Umkreise genau bestimmt gewesen." Die Forderungen der bloßen Proportion sind freilich durch die Forderungen des »Ideals« einzuschränken, so daß sie nirgends für sich allein absolute Geltung beanspruchen können: aber beide vereint bestimmen doch einen allgemeinen Umriß, von dem sich die Schönheit nicht entfernen kann, wenngleich er sich nur im Gefühl ergreifen, nicht in abgelöster begrifflicher Definition darstellen läßt. Wie in den meisten philosophischen Betrachtungen, so können wir auch hier nicht nach der Art der Geometrie verfahren, welche vom Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne, und von dem Wesen der Dinge auf ihre Eigenschaften schließt, sondern wir müssen uns begnügen, aus lauter einzelnen Stücken wahrscheinliche Schlüsse zu ziehen: »la bellezza può ridursi a certi principj, ma non definirsi[1].« Noch einmal faßt sich in diesem Wort Grundproblem und Grundtendenz von Winckelmanns Gesamtansicht zusammen. Er sucht den Begriff, das »Eidos« des Schönen — aber er weiß, daß dieser Begriff nur in der unmittelbaren Anschauung der Werke der Kunst selbst, nur dort, wo er in die Tat übergeht und sich in ihr dar-

[1] Vgl. Gesch. der Kunst des Altertums; Buch IV, Kap. 2, § 20.

stellt, zu fassen ist, nicht aber in schulmäßiger Erklärung, durch eine Definition nach Genus und spezifischer Differenz bestimmt werden kann. Das Schöne erschließt sich der reinen Vernunftanschauung, wie es selbst in der höchsten Vernunft seinen Ursprung hat — aber diese antike Begriff des νοῦς ἐρῶν ist durch eine tiefe Kluft von dem geschieden, was die Wolffische Periode unter der Methodik der »vernünftigen Gedanken« verstand.

Für die deutsche Geistesgeschichte in ihrer Gesamtheit lag freilich in dieser unmittelbaren Erneuerung hellenischer Weltanschauung und hellenischer Kunstbetrachtung ein Problem und eine Gefahr. Denn wie immer man über die sachliche Bedeutung von Winckelmanns Grundgedanken urteilen mag: die stetige Linie der deutschen Geistesentwicklung war an diesem Punkte unterbrochen. Die neue Formwelt, die er erschloß, barg zugleich ein neues Formprinzip in sich. Es galt zu wählen zwischen diesem Prinzip und den Tendenzen und Kräften, die bisher die Gesamtentwicklung bestimmt hatten. Schon vom Standpunkt der psychologischen Grundlagen der Kunstanschauung läßt sich der Unterschied bezeichnen: wenn bei Lessing die innere Bewegtheit des Denkens, bei Herder die innere Bewegtheit des Gefühls den Ursprung und den beständigen Unterton bildet, so herrscht bei Winckelmann die Ruhe des reinen objektiven Schauens. Dieser Verschiedenheit in der Art und dem Motiv der Betrachtung entspricht eine grundlegende Differenz im Ergebnis. Wenn der Formbegriff Lessings und Herders dynamisch ist, so ist Winckelmanns Formbegriff plastisch. Ein tiefer Gegensatz der Grundrichtungen tut sich damit auf, der freilich nicht sogleich in seiner ganzen Schärfe heraustritt. Denn noch konnte es scheinen, als sei hier eine Vermittlung

möglich, die jedem Teile sein Recht zukommen ließ, indem sie ihn auf eine bestimmte Sphäre künstlerischer Objekte und künstlerischer Ausdrucksmittel verwies. So sucht Lessings Laokoon die Grenze zwischen Malerei und Poesie zu ziehen, indem er jener das »Simultane«, dieser das »Successive« zuweist; indem er als Inhalt der Dichtkunst die »Handlung«, als Inhalt der bildenden Künste die ruhende Gestaltung in Anspruch nimmt. In Wahrheit konnte indes diese Grenzbestimmung nur ein erstes vorläufiges Kompromiß bedeuten. Die eigentliche Lösung lag nicht auf diesem Wege; sondern sie konnte nur dadurch erfolgen, daß der Gegensatz aus den Gegenständen wieder in die Tiefe der Prinzipien zurückverlegt und in ihr bewältigt wurde. Statt die beiden gegensätzlichen Momente auf verschiedene Gebiete zu verteilen und damit voneinander auszuschließen, mußte der Kampf zwischen ihnen selbst aufgenommen und zur Entscheidung geführt werden. Der »dynamische« und der »plastische« Formbegriff, die Tendenz zum »Individuellen« und die Tendenz zum »Typischen« mußten in der Erzeugung ein und desselben Inhalts zusammenwirken und in dieser gemeinsamen Wirkung, von innen her, ihre wechselseitige Begrenzung vollziehen. In dieser abstrakten Formulierung bedeutet die Forderung einer derartigen Durchdringung zunächst freilich ein Rätsel — aber diese Forderung hat ihre Erfüllung und dieses Rätsel hat seine Lösung in der Form der Goetheschen Dichtung und der Goetheschen Weltanschauung gefunden. Die Theorie der klassischen Ästhetik aber, wie sie sich bei Schiller vollendet, ist zwar gleichfalls im weiten Maße durch Winckelmann bestimmt; aber in ihr ist zugleich eine völlig andere geschichtliche Voraussetzung wirksam, da sie auf den Grundbegriffen des Kantischen Systems beruht.

Drittes Kapitel

Die Freiheitsidee im System des kritischen Idealismus



1.

In dem Aufsatz „über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung“, den Wilhelm von Humboldt der Ausgabe seines Biefwechsels mit Schiller vorangestellt hat, findet sich eine Charakteristik Kants und seiner Lehre, die in prägnanter Kürze die Wirkung zusammenfaßt, die die deutsche Geistesbildung von der kritischen Philosophie empfangen hat. „Kant unternahm und vollbrachte das größte Werk, das vielleicht je die philosophierende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken gehabt hat. Er prüfte und sichtete das ganze philosophische Verfahren auf einem Wege, auf dem er notwendig den Philosophien aller Zeiten und aller Nationen begegnen mußte, er maß, begrenzte und ebnete den Boden desselben, zerstörte die darauf angelegten Truggebilde, und stellte, nach Vollendung dieser Arbeit, Grundlagen fest, in welchen die philosophische Analyse mit dem durch die früheren Systeme oft irregeleiteten und übertäubten natürlichen Menschensinne zusammentraf. Er führte im wahrsten Sinne des Worts die Philosophie in die Tiefen des menschlichen Busens zurück. Alles, was den großen Denker bezeichnet, besaß er im vollendetem Maße und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint; Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verlorenging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philo-

sophische Genie, welches die Fäden eines weitläuftigen Ideengewebes nach allen Richtungen hin ausspinnt, und alle vermittels der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich sein würde ... Größe und Macht der Phantasie stehen in Kant der Schärfe und Tiefe des Denkens unmittelbar zur Seite. Wieviel oder wenig sich von der Kantischen Philosophie bis heute erhalten hat und künftig erhalten wird, maße ich mir nicht an zu entscheiden; allein dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den er seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß. Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie keine ähnliche aufweist, und für alle Zeiten hin die möglichen Richtungen der Spekulation überschlagen und gewürdigt ... Ein großer Mann ist in jeder Gattung und in jedem Zeitalter eine Erscheinung, von der sich meistenteils gar nicht und immer nur sehr unvollkommen Rechenschaft ablegen läßt ... Das Genie, immer neu und die Regel angebend, tut sein Entstehen erst durch sein Dasein kund, und sein Grund kann nicht in einem Früheren, schon Bekannten gesucht werden; wie es erscheint, erteilt es sich selbst seine Richtung. Aus dem dürftigen Zustande, in welchem Kant die Philosophie, eklektisch herumirrend, vor sich fand, vermochte er keinen anregenden Funken zu ziehen. Auch möchte es schwer sein zu sagen, ob er mehr den alten oder den späteren Philosophen verdankte. Er selbst, mit dieser Schärfe der Kritik, die seine hervorstechendste Seite ausmachte, war sichtbar dem Geiste der neueren Zeit näher

verwandt. Auch war es ein charakteristischer Zug in ihm, mit allen Fortschritten seines Jahrhunderts fortzugehen, selbst an allen Begegnissen des Tages den lebendigsten Anteil zu nehmen. Indem er mehr als irgendeiner vor ihm, die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolierte, hat wohl niemand zugleich sie in so mannigfaltige und fruchtbare Anwendung gebracht."

Es ist in der Tat die Doppelbestimmung und die Doppelleistung der Kantischen Philosophie, daß sie vermittels einer neuen kritischen Isolierung der Gebiete und Probleme eine neue Synthese zwischen ihnen erschafft und begründet. In der Richtung auf die universelle Geistesgeschichte wiederholt sich hier der Zug, der in Kants Verhältnis zur Wissenschaft und ihren Einzeldisziplinen ersichtlich wird. Kant steht zur Mathematik und Naturwissenschaft nicht mehr in derselben produktiv-lebendigen Beziehung, in der Descartes und Leibniz zu ihr standen. Seine naturwissenschaftlichen Versuche gehören der Periode seiner jugendlichen Entwicklung an und treten, sobald er einmal den selbständigen Weg seines philosophischen Systems beschritten hat, an Umfang und Bedeutung zurück. Die Philosophie wetteifert jetzt nicht mehr mit den besonderen Wissenschaften in deren eigenem Bezirk, sondern sie begnügt sich damit, ihre Prinzipien und ihre Grenzen festzusetzen. Sie zieht sich aus der konkreten Inhaltsfülle der einzelnen Gebiete gleichsam zurück, um sich lediglich der Bestimmung ihrer reinen und allgemeinen »Form« zuzuwenden. In dieser Absonderung erst erschließt sich ihr jene neue und tiefere Zusammengehörigkeit, die sie auf dem Wege der transzendentalen Kritik zwischen sich und der Wissenschaft entdeckt. In Kants Verhältnis zu dem allgemeinen Inhalt der Kultur des achtzehnten Jahrhun-

derts findet sich derselbe Gegensatz, derselbe eigentümliche Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung wieder. Gerade indem Kant sich von diesem Inhalt abzulösen scheint, indem er ihm mit der vollen Selbständigkeit seines neuen Grundgedankens gegenübertritt, hat er sich mit den reinsten ideellen Tendenzen, die in ihm wirksam waren, ganz durchdrungen. Wie er, ohne tiefere Kenntnis der Werke der deutschen Literatur, jene Form der Ästhetik zu schaffen vermochte, in der Schiller, Humboldt und Goethe die eigentliche »Wahrheit« und den vollendeten »Begriff« der klassischen deutschen Dichtung ausgesprochen fanden — so steht auch sonst das, was er aus originalen begrifflichen Voraussetzungen konstruktiv aufbaute, in einer merkwürdigen »prästabilierten Harmonie« mit dem, was die Epoche, auf einem andern Wege und mit andern Mitteln, zu erreichen bestrebt war. In dem abstrakten Schema der Vernunftkritik fand die Zeit die Probleme benannt und gedeutet, mit denen sie in ihrem geistigen Dasein, sich selbst unbewußt, seit langem gerungen hatte. Die Form der kritischen Philosophie wurde ihr unmittelbar zum Ausdruck ihrer eigenen Lebensform. Niemals zuvor hatte die deutsche Geistesgeschichte diese Verknüpfung gekannt. Denn in Leibniz' Geiste bestand zwar das Bewußtsein eines derartigen innerlichen Zusammenhanges, aber es blieb auf ihn selbst beschränkt, ohne sich seiner Zeit mitzuteilen. Mit Kant erst wird der »Schulbegriff« der deutschen Philosophie wieder zum wahren »Weltbegriff«: vom Mittelpunkt des reinen Denkens aus vollzieht sich eine neue Orientierung über die Gesamtheit der geistigen Wirklichkeit. Die logische Systematik weitet und vollendet sich zu einer allgemeinen Systematik des Kulturbewußtseins. Welches ist das Moment, das dem reinen

Begriff diese Kraft verlieh — das dieses unmittelbare Ineinandergreifen von Spekulation und Leben, von kritischer Reflexion und schöpferischer Gestaltung ermöglichte?

Diese Frage wird nicht beantwortet, wenn man die einzelnen »Einflüsse« zusammenstellt, die Kants Lehre auf das allgemeine Geistesleben der Epoche ausgeübt oder die sie von ihm erfahren hat. Denn einem solchen Mosaik besonderer Wirkungen und Rückwirkungen fehlt gerade der entscheidende Zug. Worauf es hier ankommt, ist nicht die Übereinstimmung in einzelnen Resultaten, sondern die tiefere Gemeinschaft in den bildenden Kräften. Wirkungen gibt es — in den wahrhaft fundamentalen geistesgeschichtlichen Verknüpfungen — nur zwischen solchen Gebilden, die schon ursprünglich durch die Gemeinsamkeit bestimmter Grundelemente miteinander verwandt und aufeinander bezogen sind. Auf einem latenten Zusammenhang dieser Art beruht auch die Macht, die die Lehre Kants auf die Gesamtheit der deutschen Bildung ausgeübt hat. Was in dieser als Potenz bereits vorhanden war, das wird in der kritischen Lehre zum Prinzip erhoben. Die Entwicklung des geistigen Lebens in Deutschland wies, in Religion und Wissenschaft, in der Philosophie und in der ästhetischen Kritik eine durchgehende Richtung der Frage auf. Eine objektive Norm und Bindung des religiösen, des ästhetischen, des theoretischen Bewußtseins wurde gesucht; aber diese Bindung sollte nicht durch eine äußere Instanz, sondern aus den eigentümlichen Gesetzen jeder bestimmten Bewußtseinsrichtung selbst vollzogen werden. So wenig diese Forderung in reiner begrifflicher Abstraktion gestellt wurde, — so sehr beherrschte sie, wie sich gezeigt hat, den Fortgang der

Entwicklung. Es war dieser Gesichtspunkt, unter welchem sich bei Luther die Umbildung des religiösen Problems, bei Leibniz die Umbildung des Wahrheitsproblems vollzog. Wie Luther den Wert und Inhalt des Religiösen von aller Abhängigkeit vom äußeren »Werk« befreit und ihn in die innere Gebundenheit, die das Bewußtsein im »Glauben« erfährt, zurückverlegt: so sind nach dem Ergebnis der Monadenlehre die letzten Grundsätze und Kriterien aller Gewißheit nicht als willkürliche Satzungen eines göttlichen Willens, noch als Abstraktionen aus der Welt der empirischen Dinge, sondern lediglich als die Normen zu verstehen, in denen die »Vernunft«, in denen der »Intellekt selbst« sein eigenes Wesen ausdrückt und expliziert. Der strenge und stetige Aufbau der ästhetischen Welt leitet wiederum mit merkwürdiger Konsequenz zu der gleichen Grundfrage zurück. Auch hier handelt es sich zuletzt um die Entscheidung darüber, ob die Regel, die für die künstlerische Gestaltung gilt, vom Gebilde oder vom Prozeß des Bildens, von fertigen Musterwerken oder vom Genie, als dem Ausdruck und Inbegriff der schöpferisch-ästhetischen Kräfte, herzuleiten ist. Für die Gesamtheit dieser Probleme wird nunmehr in Kants Freiheitslehre der feste theoretische Mittelpunkt gefunden: der Punkt, von dem aus auf das Ganze seiner Philosophie, wie auf das Ganze der deutschen Bildung ein neues Licht fällt.

Denn die »Freiheit« bedeutet für Kant nicht die Loslösung eines Ereignisses oder einer Handlung von der Kette der Ursachen und Wirkungen, an der alles zeitliche Geschehen als solches festgehalten wird. Nimmt man sie in diesem Sinne, so ist sie nichts als eine chimärische Forderung, die durch jede schärfere Begriffs-

analyse alsbald in ihrer Nichtigkeit bloßgestellt wird. In Wahrheit aber ist es nicht eine Frage des Seins oder Geschehens, sondern eine Frage des »Sollens«, nicht eine Frage nach dem Bestand oder Nicht-Bestand eines ursächlichen Zusammenhangs, sondern eine Frage nach der Ursprünglichkeit oder Abgeleitetheit eines Wertes, die hier gestellt wird. Frei »im positiven Verstande« heißt für Kant nicht die Handlung, die »von selbst« anfängt, sondern die in sich selbst ihren Zweck und ihre Norm hat. Nicht die Äußerlichkeit der Ursache, sondern die des Zieles und des Maßstabs der Beurteilung ist das entscheidende Moment. In diesem Sinne aber hat, wie Kant behauptet, alle bisherige Ethik bewußt oder unbewußt die Lehre von der Unfreiheit des Willens verkündet. Denn sie kam, wie verschieden sie auch im einzelnen den Inhalt des sittlichen Prinzips formulierte, doch in der allgemeinen Grundansicht überein, daß überhaupt der Wert des Tuns nach dem Getanen, — nach dem, was in ihm erreicht und vollbracht wird, bemessen werden könnte. Nicht in der Beschaffenheit des Willens, sondern in der Materie des Gewollten lag für sie das Kriterium. Ob sie diese Materie in der einen oder anderen Weise bestimmte, ob sie den endgültigen Zweck in der »Glückseligkeit« oder der »Vollkommenheit« erfüllt sah, gilt hierbei gleichviel. Alle materialen praktischen Prinzipien sind — wie die »Kritik der praktischen Vernunft« kategorisch erklärt — „als solche insgesamt von einer und derselben Art". Denn hier, wo das Fundament des Sittlichen erst gefunden werden soll, kommt es nicht auf das Was, sondern auf das „Wie", nicht auf den Inhalt des Prinzips, sondern auf die Weise seiner Begründung an. Und in diesem Punkte scheidet sich nunmehr Kant von

der gesamten ethischen Spekulation der Vergangenheit, indem er zugleich nichts anderes als den schlichten Anspruch des sittlichen Bewußtseins wiederherzustellen behauptet. Denn in diesem ist der Unterschied zwischen dem, was nur durch ein anderes gut wird, und dem, was in sich selbst den Charakter des »Guten« als einen ursprünglich-eigenen besitzt, streng und unverkennbar bezeichnet. Über alle Zweideutigkeiten und Relativitäten der vermittelten Werte hinweg behauptet dieses Bewußtsein die Gewißheit eines unbedingten, rein in sich selbst gegründeten Wertes. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich

zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen[1]."

In der großartigen Naivität, in der erhabenen Schlichtheit dieser Sätze liegt ein unendlich furchtbarer Gehalt beschlossen. Sie führen in die ersten Gründe der Kantischen Spekulation zurück — denn der „Primat der praktischen Vernunft" ist der beherrschende Gedanke dieser Spekulation —, wie sie andererseits mit voller Deutlichkeit den Punkt bezeichnen, an dem die originale Leistung Kants sich dem Ganzen des deutschen Geisteslebens einfügt. Geschichtsphilosophisch betrachtet deckt Kants Lehre an diesem Punkte die Paradoxie auf: daß jene Selbstgesetzlichkeit und jener Selbstwert, die für Teilgebiete des Bewußtseins gesucht und festgestellt worden waren, bisher für die zentrale Bewußtseinsform, für die Sphäre des Willens nicht bestimmt und gesichert ist. Diese Sphäre entbehrt in der überlieferten Betrachtungs- und Auffassungsweise selbst noch jeglicher festen Zentrierung. Denn immer wurde noch der Inhalt und Sinn des Willenslebens außerhalb seiner gesucht; immer wurde das Streben erst in seinem Ertrag, also in einem von ihm selbst Verschiedenen und ihm selbst Zufälligen begründet und gerechtfertigt. Gibt es aber keine ursprünglichen, in sich selbst gewissen und durch sich selbst bezeugten Willenswerte, so kann es auch keine abgeleiteten Werte in den Willensergebnissen und Willenshandlungen geben. Ein Inhalt wird alsdann den anderen zu bedingen und zu tragen scheinen — aber in Wahrheit bleibt die gesamte Reihe im Leeren schweben. Denn was nur als Mittel ist und gedacht wird, das hat seinen Bestand und seine Geltung nur durch ein anderes, das seinerseits selbst auf

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, erster Abschnitt.

ein wieder anderes verweist. In diesem Fortgang ins Grenzenlose gibt es keinen Halt und kein Beruhen auf sich selbst. Das Ziel ist in dem Momente dahin, in welchem es ergriffen zu sein scheint; denn hinter jedem Ding, das sich als Befriedigung des Willens gibt, taucht ein neues auf, in dem erst das Streben seinen Abschluß zu finden scheint. In diese unendliche Unbestimmtheit und Wandelbarkeit der empirisch-zufälligen Bedürfnisse und Triebe verstrickt, vermag das Bewußtsein sich selbst nur als ein Dingartiges zu erfassen. Wir sind uns selbst so lange nur Dinge, als wir uns nur als Mittel für ein anderes — und wäre es das Höchste und Vollkommenste — denken. In der Form des »reinen Willens« hingegen erschließt sich uns die grundlegende Form jeder reinen Geistigkeit überhaupt. Aus der Gebundenheit in den Sachen treten wir hier in das ursprüngliche Prinzip der Person und jeglicher Art persönlichen Lebens ein. So bestimmt sich für Kant aus dem Begriff des Selbstzwecks der universelle Begriff dessen, was er in der umfassendsten Bedeutung als die Vernunft und die »vernünftige Natur« bezeichnet. Die Definition der »Vernunft«, die bei Leibniz unter logischen Gesichtspunkten erfolgt, steht bei ihm ursprünglich unter dem Gesichtspunkt des »Praktischen«. Nicht nur „existiert die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst", sondern es gilt auch die Umkehrung dieses Satzes. In der Anerkennung eines durch sich selbst geltenden Wertes und eines rein durch sich selbst verbindlichen Gesetzes konstituiert sich erst jene intelligible Ordnung, die wir mit dem Namen der Vernunft benennen. Indem wir den Gedanken eines solchen Wertes fassen, erheben wir uns zu dieser Ordnung; indem wir ihn aufgeben, sinken wir wieder in den Zwang und die

äußerliche Bedingtheit der empirisch-dinglichen Natur zurück.

Alle besonderen Bestimmungen der Kantischen Freiheitslehre sind in diesem ersten Anfang beschlossen. Das komplexe Gefüge der kritischen Ethik weist keinen Begriff auf, der nicht von hier aus sein Licht und seine Erklärung fände. Die Gewißheit eines kategorischen Wertes ist es, die unmittelbar die Notwendigkeit eines kategorischen Imperativs und die Formel dieses Imperativs in sich faßt. Alle materialen Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, sind insgesamt durch ein Anderes bedingt und insofern »hypothetisch«; — „gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden." „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet ... Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns

einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden ... Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." In dieser Fassung der ethischen Frage schließt sich für Kant der Kreis der Betrachtung. »Freiheit des Willens« bedeutete nicht kausale Unbestimmtheit seiner Handlungen, sondern Unabhängigkeit seines Wertes von der Materie des Gewollten. Das ist die rein formale Bestimmung, die hier zugrunde liegt; aber sie erfüllt sich sofort mit einem festen Gehalt, wenn wir auf das Subjekt reflektieren, dem sie allein bewußt und gegenwärtig werden kann. Ein Bewußtsein, das die Idee eines unbedingten, rein in sich selbst gegründeten Wertes zu erfassen vermag, stellt sich damit selbst für immer außerhalb des Kreises der mechanischen Mittel und Mittelbarkeiten. Es kann und darf in keinem Sinne mehr bloßes Werkzeug für ein Anderes werden; denn es gleicht dem Geist, den es begreift. Der Inhalt der Idee geht auf ihren Träger, auf das „Wesen", das sie sich in seinem konkreten Leben zu eigen macht, über. Ein unersetzbar und unvertauschbar Eigenes wird damit als Kern der »Persönlichkeit« gewonnen — das doch andererseits nur durch die Hingabe an ein Allgemeines und Gesetzliches zustande kommt. Im Reich der

Zwecke hat alles einen Preis oder aber eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist und kein Äquivalent verstattet, hat eine Würde. In ihr scheidet es sich von allen Objekten und in ihr gründet es sich doch in einem streng und ausschließlich Objektiven; in ihr gewinnt es jene Freiheit, die zugleich volle Bestimmtheit durch die sittliche Norm und damit Notwendigkeit ist.

Damit stehen wir freilich wieder mitten in der Dialektik, die den Kategorien der »Subjektivität« und »Objektivität« in ihrem rein logischen Gebrauch, wie in ihrer gesamten Geschichte eigentümlich ist. Man darf, wenn man das wahrhafte Prinzip der Kantischen Freiheitslehre treffen will, nicht versuchen, diese Dialektik zu verhüllen und abzuschwächen, sondern muß sie zu ihrer vollen Schärfe entwickeln. Der »reine« Wille ist derjenige, der zur Tat strebt und der sich in der Tat zu bewähren sucht; aber er ist zugleich der, dessen Recht sich in nichts bloß Getanem gründet. Eben weil er die Form des Wirkens selbst ist, geht er in keiner besonderen Wirkung auf und befriedigt sich in keiner. Er will nicht den Erfolg als Produkt seines Tuns, sondern er will lediglich die Gesetzmäßigkeit, die sich ihm in seinem Produzieren, als dessen immanente Bedingung, erschließt. Damit ist der bestimmte Inhalt des Pflichtbegriffs gegeben: denn Pflicht ist „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz". „Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (An-

nehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf." Aber hierin liegt nun ein neues antithetisches Moment. Indem die Gesetzlichkeit der Person sich von der der bloßen Bedingtheiten durch die „Sachen" löst, hat sie sich damit auch von all jenen Eigenheiten getrennt, die in dem besonderen Zustand und den besonderen Bedürfnissen des einzelnen empirischen Subjekts begründet sind. Ihr Absehen ist nicht mehr auf diese Besonderheiten, sondern auf ein rein Allgemeines und rein Objektives, auf die — Sache selbst gerichtet. Die Abstraktion von den Sachwirkungen fördert somit erst den letzten und ursprünglichen Sinn jedes wahrhaften Sachwertes zutage. Worin der spezifische Inhalt dieses Wertes besteht, gilt für die Ethik gleichviel: denn sie vertritt nur die Möglichkeit und die Forderung, daß überhaupt eine Sache rein um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf alle Folgen für das Wohl und den Nutzen der Einzelnen, oder der Vielen und Meisten, gewollt werde. In der Unterordnung unter diese Forderung wird das empirische Subjekt zum sittlichen; in der Anerkennung eines rein Sachlichen konstituiert sich das sittliche Selbst der Person.

Beides sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und denselben Grundakt und ein und dieselbe Grundfunktion des Bewußtseins. Wer an dem „Rigorismus" der Kantischen Ethik, an ihrer Abweisung aller materialen Zwecke und materialen Beweggründe, Anstoß nimmt, der müßte daher folgerechterweise überhaupt leugnen, daß in irgendeinem Gebiet ein Inhalt um seiner selbst willen gewollt werden könne; — daß den Sinn des wissenschaftlichen Forschens lediglich die »Wahrheit selbst«, den Sinn des künstlerischen Gestaltens lediglich dies Gestalten selbst u. s. f. bilden könne. Die Form des reinen Willens schließt die Annahme spezifisch eigentümlicher Sachwerte nicht aus: wenngleich für die Ethik nicht der bestimmte Sonderinhalt dieser Werte, sondern gleichsam nur das Moment der »Sachlichkeit« als solches an ihnen in Betracht kommt. Sie hat es, als kritische Disziplin, nicht mit der Eigenart besonderer Imperative, sondern mit der Eigenart des Imperativs, mit der Feststellung der Grundform des „Sollens überhaupt" zu tun. Die scharfe prinzipielle Scheidung zwischen Forderungswerten und Folgerungswerten bildet daher ihre Grundvoraussetzung und ihren ersten Anfang. »Der Eine fragt: was kommt danach, der Andere fragt nur: ist es recht? — Und dadurch unterscheidet sich der Freie von dem Knecht«. Jetzt ist jene neue Synthese von Freiheit und Gebundenheit, von ethischer »Subjektivität« und »Objektivität« vollzogen, die dem Kantischen Begriff der Autonomie seine besondere Prägung verleiht. Die objektive Gültigkeit und objektive Notwendigkeit des ethischen Gesetzes ist erst wahrhaft erfaßt und anerkannt, wenn aller Schein dinglicher Fremdheit und Äußerlichkeit von ihm genommen ist. Die Einsicht in den Gehalt dieses Gesetzes birgt daher zugleich

den Gehalt eines neuen Selbstbewußtseins in sich, dessen Gewißheit uns auf keinem andern Wege und durch keine andere Vermittlung zuteil werden kann. „Es ist nun kein Wunder“ — so führt Kant das Prinzip der Autonomie in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« ein —, „wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz, (welches es auch sei), unterworfen dachte, so mußte dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen. . . . Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des

Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten.... Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne."

Eine neue Bezeichnung und eine neue Lösung des Grundkonflikts zwischen »Freiheit« und »Form« ist damit gegeben. Im Begriff der Autonomie hebt sich der Gegensatz auf, der zwischen beiden Momenten bestand. Hier erweist es sich, daß die echte Freiheit selbst auf die Erzeugung der Gesetzesform gerichtet ist, in der sie erst ihren Ausdruck und ihre tiefste Bewährung findet. Die Funktion des reinen Willens kann nicht ohne Beziehung aufs Objekt gedacht werden; aber die entscheidende Frage liegt darin, in welcher Richtung diese Beziehung gesucht wird. Das sittliche Tun geht auf die Welt der empirischen Objekte hin, aber es kommt in seinen wahrhaften Bestimmungsgründen nicht von der Welt dieser Objekte her. Beide Forderungen sind im Gedanken der Autonomie wie in einem gemeinsamen logischen Mittelpunkt vereint. Dieser Gedanke bekämpft die Anlehnung an irgendwelche Klasse objektiver Dinge, weil er nur darin die eigentliche Objektivität der Gesetze entdecken und sicher stellen kann. Denn »Autonomie des Willens« ist diejenige Beschaffenheit, »dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist«. Sie be-

zeichnet also eine Einheit, die nicht gegeben, sondern zu suchen und herzustellen ist — eine notwendige Forderung, die nicht an dem Maße des Bestehenden und »Wirklichen« zu messen ist. Die „pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung“ hat hier kein Recht und keine Stelle. Denn hier handelt es sich nicht um die Erfahrung und die Wirklichkeit, die »ist«, sondern um jene, die werden will und werden soll. Es zeigt sich bereits in diesem Zusammenhang, was sich als das allgemeinste Ergebnis des »transzendentalen Idealismus« bezeichnen läßt: daß der Begriff der »Wirklichkeit« selbst kein eindeutiger, von vornherein feststehender Terminus ist, sondern daß er, je nach der Bewußtseinsfunktion, als deren Korrelat er dient, verschiedenen Gehalt und verschiedene Bedeutung besitzt. Jede dieser Funktionen erfüllt sich erst in einer bestimmten Art von »Wirklichkeit«; aber jede setzt nicht sowohl den Gegenstand und die Welt schon als ein Fertiges voraus, als sie ihn vielmehr erst bestimmen und »geben« will. Eben dies wird sich auch als der Kern der Kritik an den reinen Verstandsbegriffen erweisen, denen Kant, in einem weiteren Sinne des Begriffs, gleichfalls »Autonomie« zuschreibt: daß sie nicht aus dem Inhalt der Erfahrungsobjekte geschöpft, sondern ihm vorausgesetzt sind; — daß sie nicht noch so allgemeine Teile ihrer Wirklichkeit, sondern Bedingungen ihrer Möglichkeit sind. —

Wenn indessen in dieser Fassung der Autonomiegedanke nur jene allgemeinsten Tendenzen zum Ausdruck bringt, die die geistige Bildung in Deutschland von deren ersten originalen Anfängen an bestimmt hatten — so gibt er ihnen doch, zugleich mit der Klarheit über sich selbst, eine neue radikalere Bedeutung. Die philosophische Analyse muß an diesem Punkte weiter dringen,

als es insbesondere die religiöse kraft ihrer Eigenart und ihrer Grenzen zu tun vermag. Was den Freiheitsbegriff Kants von demjenigen Luthers scheidet, ist eben dies: daß er die Form seiner Begründung sowenig in der »übersinnlichen«, wie in der empirisch-sinnlichen Welt suchen und finden kann. Denn hier wiederholt sich für Kant, gemäß der allgemeinen Richtung seiner Fragestellung, alsbald das gleiche Problem. Er kann nicht von dem Bestand einer »intelligiblen Welt« ausgehen, um von hier aus das Wesen der Freiheit und des sittlichen Gesetzes zu deduzieren; denn damit hätte die Freiheit selbst ihren Grundcharakter der Ursprünglichkeit bereits eingebüßt und wäre zu etwas Sekundärem und Abhängigem geworden. Nur der umgekehrte Weg bleibt daher: die Freiheit folgt nicht aus dem intelligiblen Sein, sondern setzt und begründet, als ein erstes, durch sich selbst gewisses Datum erst dieses Sein selbst. Die Philosophie scheint damit freilich auf einen mißlichen Standpunkt gestellt: — auf einen Standpunkt, „der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird". »Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern

Abschen zu verurteilen.« Die Loslösung des Menschen von der Vormundschaft der physisch-sinnlichen Natur ist demnach durch die Lossprechung der Sittlichkeit von jeder transzendenten Begründungsweise und von jeder, irdischen wie himmlischen, Autorität bedingt und vermittelt. Wenn, vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus, die Erlösung der Seele stets ihr passives Ergriffensein durch Gott voraussetzt: — so wird hier gefordert, daß das Bewußtsein vielmehr selbsttätig, durch das Medium des Gedankens der Freiheit und des Selbstzwecks, das Unbedingte ergreift. Daß Gott »existiert«, ist kein Faktum, aus dem sich die Geltung des Sittlichen folgern ließe, sondern es ist nur ein anderer Ausdruck für die Behauptung der Grundgewißheit des Sittlichen selbst. Für das »Dasein« Gottes gibt es keinen metaphysisch-ontologischen, sondern lediglich einen moralischen »Beweis«. Es kann nicht regressiv-analytisch aus der Gegebenheit der Dinge und der Erfahrung erschlossen, sondern es kann nur auf Grund der unbedingten Selbständigkeit und Selbstsicherheit der Gesetze des Sollens gefordert werden. In diesem Zusammenhang erst erhält der vieldeutige und vielverkannte Satz Kants, daß er „das Wissen aufheben mußte, um zum Glauben Platz zu bekommen“, seinen festumschriebenen Sinn. Wer für die Gewißheit der Freiheit und der sittlichen Gesetze einen »Beweis« im selben Sinne verlangt, wie ein logischer oder mathematischer Satz oder eine empirische Tatsachenwahrheit „erwiesen“ werden kann — der hat damit die Freiheit schon an ein anderes, ihr Vorausgehendes geknüpft und sie damit vielmehr zu einem bloß Vermittelten und Unselbständigen gemacht. Der eigentliche, reinste Sinn des Autonomiegedankens wäre damit aufgehoben; denn das »Sollen« gälte nur, weil und sofern

dies Andere ist und gilt. Der Glaube als »praktischer Vernunftglaube« aber verschmäht alle diese Stützen und Vermittlungen. Er verlangt nicht, daß man ihm die übersinnliche Ordnung, in der die sittliche »Person« steht, im voraus als vorhanden demonstriere; sondern er faßt, rein aus sich selbst heraus, die *Idee* dieser Ordnung und hält sie dem empirischen Subjekt als Ziel und Aufgabe entgegen. Diese Ordnung ist für die freie Persönlichkeit nicht anders als dadurch, daß sie sich selbsttätig in sie hineinstellt. Keine Hilfe, keine Förderung von außen kann ihr dabei zuteil werden; keine göttliche Macht kann ihr die Last dieser Selbstgesetzgebung und Selbstverantwortung abnehmen oder erleichtern. Der Vorrang des »Glaubens« vor dem »Wissen« ist daher an dieser Stelle gleichbedeutend mit dem Vorrang des »Tuns« vor dem »Sein«. Es ist müßig, sich in die Welt des »Intelligiblen« theoretisch hineingrübeln oder spekulativ hineinphantasieren zu wollen: denn Wille und Tat sind die einzigen geistigen Organe, durch die wir sie erfassen und uns zu eigen machen können. »Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das *Praktische* dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft, die

aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können.«

Damit ist zugleich die scharfe Grenze bestimmt, die, wie sie die kritische Begründung der Ethik von jeder theologischen Begründung scheidet, so auch den Gedanken des »Intellegiblen« vor aller mystischen Auffassung und Auslegung bewahrt. Denn der unterscheidende Charakter der Mystik liegt nach Kant nicht darin, welche Inhalte angenommen, sondern in welcher Form sie behauptet und durch welche geistigen Funktionen sie als vermittelt betrachtet werden. Mystik entsteht überall dort, wo man versucht, Gewißheiten, die uns nicht anders als in der Form des Willens zugänglich sind, in die Form der gegenständlichen Anschauung zu kleiden. Sie deutet die Gewißheit des »Übersinnlichen«, die sich uns allein im Medium des Tuns erschließt, auf ein ruhendes Substrat, auf ein Reich an sich bestehender geistiger Substanzen zurück, die miteinander in Wechselwirkung stehen. In Wahrheit aber bedeutet derjenige Begriff der »Gemeinschaft«, der hier allein statthaft und anwendbar ist, nicht die Bezeichnung eines übersinnlich-Gegebenen, sondern eines ethisch Aufgegebenen. Das »Reich der Zwecke« bildet keine zweite Natur, die sich über der ersten, durch die Erfahrung gewissen erhebt: sondern es bedeutet einen neuen Gesichtspunkt der Beurteilung, den wir dieser Natur gegenüber einnehmen. Der Zusammenhang, in welchem sich die vernünftigen Wesen wissen, indem sich jedes als Selbstzweck und zugleich als einem gemeinschaftlichen Gesetz unterworfen denkt, kann freilich als ein Analogon zur Form des empirisch-Wirklichen gefaßt und bezeichnet werden; — aber dieses bloße »Symbol« darf nicht zum

»Schema«, der reine Gedanke darf nicht zum Bilde werden, vermöge dessen wir von der realen Anwendung der moralischen Begriffe ins Überschwengliche hinausschweifen[1]). Denn das Bild würde als vollendet erscheinen lassen, was seinen wahrhaften Sinn nur dadurch erhält, daß es als ein Herzustellendes und beständig neu zu Erzeugendes gefaßt wird. Der »Mystizismus der praktischen Vernunft« würde ihre Kraft als Regulativ und als Triebfeder abstumpfen. Indem die praktische Vernunft sich in eine reine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie damit nicht ihre Grenzen: wohl aber tut sie dies, sobald sie es unternimmt, sich in sie hineinzuschauen und hineinzuempfinden. »Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligiblen Welt . . . notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter, als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Gesetze,

[1] Vgl. den Abschnitt »Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft« in der »Kritik der praktischen Vernunft«.

die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann."[1] Die Entwicklung des dialektischen Gegensatzes zwischen »Subjektivität« und »Objektivität« hat damit ihren Höhepunkt erreicht. Die »absolute« Verstandeswelt ist selbst nur ein — Standpunkt, den die Vernunft nimmt. Aber wer sie darum für eine willkürliche Fiktion des Denkens nimmt, der zeigt damit nur, daß er über den Gegensatz zwischen Ding und Vorstellung, wie er in der überlieferten Metaphysik heimisch ist, nicht hinausgelangt ist — daß ihm alles nicht-Dingliche „bloße Vorstellung" ist. In Wahrheit aber ist der Standpunkt selbst nicht ein solcher, der nach Belieben eingenommen und wieder aufgegeben werden kann, sondern er ist durch das reine »Wesen« der Vernunft selbst gefordert und notwendig. In ihm stellt sich die geistige Natur erst aus ihren ursprünglichen Grundlagen her. Diese Erhebung des Geistigen zu sich selber stellt die wahrhafte Form seiner Objektivität dar, die nicht in dem empirischen Dasein der Dinge, sondern in der Allgemeinheit und Wahrheit selbstgegebener Gesetze gegründet ist. Die kritische Philosophie will verstehen, wie die Welt der geistigen Werte sich mit Freiheit und auf Grund der Freiheit aufbaut; aber sie bietet freilich keine weitere »Erklärung« für die Möglichkeit der Freiheit selbst. Denn hier ist der letzte und höchste Punkt gefunden, bei welchem die Vernunft in sich selbst ruht und sich in sich selbst, an ihren eigenen Grenzen, bescheidet. So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs; „wir begreifen aber doch seine Unbe-

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt.

greiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann". Was aber diese Begreiflichkeit und diese Unbegreiflichkeit im letzten Grunde besagt, — das kann freilich erst völlig eingesehen werden, wenn wir bis zur Begriffsbestimmung des Begreifens selbst und damit zn den ersten Voraussetzungen von Kants theoretischer Philosophie zurückgehen.

2.

Wenn man dem Gange folgt, den Kant selbst in der Darlegung seines Systems genommen hat, wenn man also von der „Kritik der reinen Vernunft" zur „Kritik der praktischen Vernunft" und von dieser zur „Kritik der Urteilskraft" fortgeht, so ergeben sich hierbei in der Auffassung des Kern- und Hauptbegriffs der Kantischen Lehre, in der Entwicklung des Begriffs der Subjektivität, unvermeidliche und kaum völlig zu entwirrende Schwierigkeiten. Denn da das »Subjekt« hierbei notwendig zunächst als rein abstrakter Terminus gefaßt werden muß, der erst allmählich seine feste Bedeutung und Inhaltlichkeit gewinnt, so ist es in seiner ersten und unbestimmten Fassung Verwechslungen und Mißverständnissen ausgesetzt, die die Grundtendenz Kants häufig in ihr genaues Gegenteil zu verkehren drohen. Auch der bekannte Vergleich, mit welchem Kant die philosophische »Revolution der Denkart«, auf die er ausgeht, vorläufig zu bezeichnen versucht, ist dieser Gefahr nicht enthoben. Wie Copernicus das moderne astronomische Weltbild dadurch geschaffen hat, daß er »die Sterne in Ruhe ließ« und die Bewegung in den Zuschauer verlegte, so besteht die Grundannahme

der Kritik darin, daß nicht die Erkenntnis sich nach dem Gegenstande, sondern der Gegenstand nach der Erkenntnis richten muß. So charakteristisch diese Wendung ist, so zweideutig bleibt sie im Grunde, wenn man den Begriff der Erkenntnis selbst, wie den des Erkenntnisobjekts noch in seiner herkömmlichen, durch die vorkantische Metaphysik festgesetzten Bedeutung nimmt. Denn solange das Subjekt der Erkenntnis dem objektiven Weltprozeß lediglich als »Zuschauer« gegenübersteht, — so lange bleibt es dunkel und unverständlich, mit welchem Rechte es behauptet, den Inhalt dieses Prozeßes a priori zu bestimmen und einzusehen. Zum mindesten trifft eine solche Bestimmung, sofern sie möglich ist, immer nur die »Erscheinung«, nicht das »Wesen« der Dinge, das sich vielmehr — von diesem Standpunkt aus gesehen — als ein ewig Unzugängliches vor dem Wissen verbirgt. Wenn nachträglich dieses Wesen sich durch die Vermittlung der »praktischen Vernunft« uns wieder zu enthüllen scheint, so bleibt doch hier der Schein eines unaufheblichen Dualismus in den Grundlagen des Bewußtseins selbst nach wie vor bestehen. Nur durch eine künstliche Wendung und in einer bestimmten praktischen »Absicht« scheint ein Moment, das der rein theoretischen Konsequenz des Systems widerstrebt, wieder geduldet und aufgenommen zu werden. Anders indes gestaltet sich sogleich der Anblick der kritischen Lehre, wenn man den Freiheitsgedanken nicht als ihr Ende, sondern als ihren Anfang und Ursprung begreift. Denn unter dieser Voraussetzung erhält das, was sonst nur als abstrakter und mehrdeutiger Ansatz zu verstehen war, sogleich ein bestimmtes konkretes Leben und eine scharf umrissene Gestalt. So paradox die Fragestellung der Kantischen Erkenntniskritik vom Standpunkt der alten

Ontologie ist, — so notwendig ist sie von jenem Standpunkt aus, den Kant in seiner eigenen ethischen Weltanschauung festgestellt hat.

Denn wie hier die Objektivität des Willens nicht in einem vorhandenen, außer ihm gegebenen Gegenstand begründet werden konnte, — wie wir vielmehr, um sie zu finden, von aller Materie des Gewollten absehen und lediglich die reine Form des Willens selbst befragen mußten; so gilt das gleiche auch dort, wo es sich um den logischen Grundwert der »Wahrheit« handelt. Wie alle abgeleiteten Zwecke die Idee und den Inhalt eines »Selbstzwecks« verlangen und voraussetzen, so kann es für uns keine Gewißheit von etwas anderem geben, bevor nicht die Erkenntnis in sich selbst notwendige und allgemeingültige Prinzipien gewonnen hat. Bezeichnen wir diese Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit dem Namen der Apriorität: so ist sofort ersichtlich, inwiefern das Aprioritätsproblem und das Freiheitsproblem nur verschiedene Ausdrücke ein und derselben grundlegenden Forderung sind. Die Autonomie des Willens und die Autonomie des Gedankens bedingen einander und weisen wechselseitig aufeinander hin. »Alle durch Erfahrung erkannten Gesetze — so heißt es in einer Kantischen Reflexion — gehören zur Heteronomie; die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich ist, zur Autonomie[1].« Ehe wir die Frage beantworten können, was die erfahrbaren Dinge sind, muß Klarheit darüber gewonnen sein, was die Erfahrung selbst als Erkenntnisweise bedeutet. Gibt es in ihr keine allgemeinen, sich selbst gleichbleibenden Faktoren, so kann es aus ihr auch keine konstanten und sicheren Ergebnisse geben. Denn

[1] Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, hg. von B. Erdmann, Bd. II, Lpz. 1884, Nr. 951.

wie alle besonderen Urteile nur gewisse allgemeine Grundformen des Urteils überhaupt variieren und aus-gestalten, so bilden alle abgeleiteten Erfahrungsgesetze nur die »Spezifikation« ursprünglicher Verstandesgesetze. Weil es für uns allgemeingültige Begriffe — Begriffe, wie Zahl und Größe, wie Beharrlichkeit und Ursächlichkeit — gibt, die als Momente und Bedingungen in jede Erfahrung eingehen, darum und darum allein gibt es für uns eine feste Struktur der empirischen Gegenstände. In diesem Sinne beginnt die »transzendentale« Kritik Kants nicht sowohl mit Gegenständen, als vielmehr mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll. Sie fragt nicht unmittelbar, was das Objekt sei, sondern sie fragt, was der Anspruch auf Objektivität überhaupt bedeute; sie bestimmt nicht noch so universelle Eigenschaften am Gegenstand, sondern geht auf den Sinn des Begriffs vom Gegenstand selbst. —

Der Begriff der Pflicht hat den Unterschied aufgedeckt, der zwischen der Nötigung des Willens durch einen äußeren Reiz und zwischen der Notwendigkeit besteht, die aus seinem eigenen Formgesetz herstammt. Der Wille ist »pathologisch«, solange er noch den einzelnen gegenwärtigen Antrieben des jeweiligen Augenblicks unterliegt; er wird »praktisch«, indem er sich über diese Einzelbedingtheiten der besonderen Lage und des besonderen Moments erhebt und unter dem Gedanken einer »systematischen Einheit der Zwecke« handelt. Überträgt man diesen Gedanken vom Willensproblem auf das Wahrheitsproblem: so stellt sich auch hier eine zwiefache Auffassung und Bewertung der Inhalte dar, die unter dem zunächst noch unbestimmten Titel der »Erkenntnis« zusammengefaßt zu werden pflegen.

Auf der einen Seite scheint Erkenntnis nichts anderes als die Aufnahme eines gegebenen Inhalts ins denkende Bewußtsein zu bedeuten. Das Objekt ist und wirkt; und indem es kraft dieser Wirkung ein Abbild seiner selbst im Bewußtsein erzeugt, fügt es hierdurch der Qualität des Seins die Qualität des Erkanntwerdens hinzu. Jedes wahre Urteil ist daher lediglich die Wiederholung und Nachbildung einer Beziehung, die im empirischen Gegenstand selbst und in dem sinnlichen Eindruck, durch den er sich uns zunächst vermittelt, vollständig vorgebildet ist. Erkenntnis im Sinne dieser Grundansicht ist daher nichts anderes, als die Erfassung eines gegenwärtigen Einzelinhalts als eines Gegenwärtigen und Einzelnen. Das Bewußtsein kann den Eindruck, den es von außen empfängt, als vorhanden anerkennen, ihn allenfalls zergliedern und in seine Bestandteile zerlegen; aber es vermag ihm an selbständigem Gehalt nichts hinzuzufügen. Was sich uns nicht als ein Besonderes und in der Form seiner spezifischen Besonderheit durch die Wahrnehmung mitteilt, — das fällt überhaupt aus dem Bereich des Wissens heraus. Betrachtet man indessen unter diesem Gesichtspunkt die Wissenschaft vom Wirklichen selbst, wie sie sich in ihren reinsten Ausprägungen als mathematische und empirische Naturwissenschaft darstellt, so ergibt sich sogleich das Befremdende, daß sie der Norm, die hier aufgestellt wird, an keinem Punkte entspricht. Denn kein wissenschaftlicher Satz will ein Besonderes einfach als daseiend feststellen, sondern er will ihm zugleich damit die reine Form der Allgemeinheit aufprägen. Wenn der Physiker vom freien Fall der Körper spricht, wenn der Chemiker die Eigenschaften und Reaktionen eines bestimmten Stoffes untersucht, so gilt ihre Aussage in beiden

Fällen nicht dem jeweilig gegebenen Wahrnehmungsinhalt, den sie hier und jetzt, in einem isolierten räumlichen und zeitlichen Moment, vor Augen haben. Das Verhalten des Sonderinhalts gilt ihnen vielmehr als Ausdruck eines allgemeinen und durchgängigen Verhaltens der Inhalte derselben Klasse. Der einzelne fallende Körper, mit all seinen zufälligen individuellen Bestimmungen, wird zum Vorbild, an dem wir die Regeln des Falls überhaupt entdecken; ein besonderes Stück der Materie wird zum Typus, an dem wir etwa die Qualität des Goldes schlechthin untersuchen. Wie gelangen wir dazu, in dieser Weise, schon im einfachsten Erfahrungsurteil, von einer Feststellung des Einzelnen zur Feststellung des Ganzen überzugreifen; mit welchem Rechte erwarten wir, daß dasjenige, was sich einmal unter bestimmten Umständen ergeben hat, sich notwendig immer wieder ergeben muß, solange keine neue Bedingung hinzugetreten ist? Diese Form des sogenannten „induktiven Urteils" ist zunächst selbst ein Rätsel. Denn sie macht es ersichtlich, daß keine Behauptung über einen Teilinhalt der Erfahrung möglich ist, der nicht zugleich implizit eine Behauptung über die Gesamtstruktur der Erfahrung in sich schließt. Nur wenn und soweit wir die Erfahrung von Anfang an als ein »Ganzes«, d. h. als einen Inbegriff denken, der an bestimmte durchgängige Grundsätze gebunden ist, aus denen er nicht heraustreten kann, ist es möglich und sinnvoll, von einem ihrer Teile auf einen andern zu schließen. Nennt man mit Kant die Form dieses Schlusses »synthetisch«, weil in ihm der gegebene Inhalt eine Erweiterung über sich selbst hinaus erfährt: so beruht also alle Synthesis, die ein Einzelnes an ein Einzelnes reiht, auf Grundarten der Verknüpfung überhaupt,

die für schlechthin alle empirischen Inhalte gelten. Die Synthesis a posteriori setzt die Synthesis a priori voraus. Wie im Ethischen der besondere Willensakt und die besondere Willensbestimmung geleitet sein mußte durch den Hinblick auf eine geforderte »Einheit der Zwecke«, so steht jedes Element der Erfahrung unter den Bedingungen ihrer reinen Einheitsform. Was wir als allgemeine Eigenschaften der Dinge auszusprechen pflegen, das sind vielmehr die allgemeinen Charaktere, die dieser Form als solcher zukommen. Die Dinge »haben« Größe und Zahl, sie sind quantitativ und qualitativ bestimmt und stehen in festen Beziehungen der »Wirkung« und »Gegenwirkung«, weil ohne den Gedanken des Maßes, ohne den Gedanken der Kausalität u. s. f. sich das Aggregat der Wahrnehmungen nicht zum System der Erfahrung, in welchem es für uns allein »Objekte« gibt, zusammenschließen würde. Der »oberste Grundsatz« der Kantischen Verstandeskritik ist damit erreicht: »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen de Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori«.

Wie Kants Ethik sich nicht dadurch aus der Tradition heraushob, daß sie einen neuen materialen Endzweck des Handelns aufstellte, sondern wie in ihr, gegenüber den bisherigen herrschenden Schulsystemen, ein neuer Typus des Willens selbst behauptet wurde: so ist hier ein neuer Typus der Erkenntnis und der Wahrheit ausgeprägt. Der Schwerpunkt des Wahrheitsbegriffs wie des Willensbegriffs, wird vom Leiden in das Tun, von der »Rezeptivität« in die »Spontaneität« verschoben. »Verbindung« ist das Grundmoment aller wissenschaftlichen Erfahrung,

ist dasjenige, was sie über eine bloße »Rhapsodie« passiv empfangener, sinnlicher Eindrücke hinaushebt. »Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen . . .; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung . . . eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung (Analysis), die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.«[1] Der Schein aber, daß es sich in dieser Art von Verbindung um ein bloßes willkürliches Spiel der Vorstellung und der Einbildungskraft handeln könne, kann in dem Problemzusammenhang, in welchem wir uns hier bewegen, nicht mehr entstehen. Denn es gibt für Kant kein starres feststehendes »Subjekt«, das sich nachträglich in der Verbindung betätigte, sondern das Subjekt findet und konstituiert sich selbst erst im Akt der Synthesis und vermöge der besonderen Form dieses Aktes. Indem es

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl., S. 130.

jedoch diesen Akt vollzieht, entsteht ihm damit in ein und derselben Handlung, zugleich mit dem Gedanken der Verknüpfung selbst auch der Gedanke der Notwendigkeit der Verknüpfung — wird ihm somit, in untrennbarer Einheit, zugleich mit dem Begriff der »Subjektivität« auch der Begriff der »Objektivität« zuteil. Wie im Gebiet des Sittlichen das freie Selbst sich nicht anders, als in der Anerkennung reiner Sachwerte zu entdecken vermochte, die jedoch nicht »Werte von Sachen« waren — so kommt im Logischen die Einheit des Bewußtseins nur vermittelst der Gewißheit objektiver Gesetzlichkeiten der Verknüpfung zustande, die indes nicht von fertigen Dingen abgeleitet sind. Die echte Spontaneität des Bewußtseins bekundet sich in jener Bindung, die es in sich selbst und durch seine eigenen Prinzipien und Maximen erfährt. Wie daher die Pflicht als die »Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz« bezeichnet werden konnte, so läßt sich analog der objektive Inhalt, den eine Vorstellung hat, nicht anders als durch die Notwendigkeit der Vorstellungsverknüpfung selbst bestimmen. »Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen.«[1] Die objektive Gültigkeit bestimmter Erfahrungsinhalte und die notwendige Allgemeingültigkeit bestimmter Prinzipien, die aller Erfahrung als Bedingung zugrunde liegen, sind daher Wechselbegriffe, die nur miteinander zu denken sind. Wir sagen, daß wir den »Gegenstand«

[1] Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl., S. 224.

erkennen, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit und synthetische Ordnung hergestellt haben; wenn wir also dieses Mannigfaltige aus einem bloßen losen Zusammen von Einzelheiten zum festen Gefüge eines Ganzen gestaltet haben, das in eigenen immanenten Regeln seinen Grund und seinen Halt besitzt.

Indem dieser Gedanke für die besonderen Formen der »Synthesis« im einzelnen durchgeführt wird, vollzieht sich damit der theoretische Aufbau der Vernunftkritik. Es sind zunächst die Formen der »reinen Anschauung«, für die er fruchtbar zu machen ist; — denn wenngleich diese im Ganzen des Systems gegenüber den Kategorien des reinen Verstandes eine Sonderstellung einnehmen, so sind sie doch mit ihnen zugleich unter dem allgemeinen Oberbegriff der »Verknüpfung überhaupt« befaßt und hierdurch einem gemeinsamen systematischen Gesichtspunkt unterstellt. Daß wir uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es selbst verbunden zu haben: dieser Satz trifft in erster Linie auf jene Elementarformen aller Verbindung zu, die uns im »Beisammen« des Raumes und im »Nacheinander« der Zeit gegeben sind. Denn wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, wir können keine bestimmte geometrische Figur in ihrem Bestande erfassen, ohne uns die Bedingungen ihrer Konstruktion zu vergegenwärtigen: und selbst das allgemeine Schema eines Zeitverlaufs entsteht uns nur, »indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in dem-

selben achthaben.«[1] Und was hier für den reinen Raum und die reine Zeit erwiesen ist, das gilt im gleichen Sinne auch für alle konkreten Inhalte, die wir in diesen Formen allein aufzufassen und zu ordnen vermögen. So läßt sich z. B. die empirische Anschauung eines Hauses für das Bewußtsein nur dadurch erzeugen, daß wir die notwendige Einheit des Raumes überhaupt zugrunde legen und vermittelst ihrer gleichsam die besondere Einzelgestalt verzeichnen. Immer ist es dieses konstruktive Moment, das auch dort, wo es sich scheinbar bloß um die Auffassung eines räumlich »Gegebenen« handelt, unerläßlich ist. Keine Erscheinung kann »apprehendiert«, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, ohne zuvor gemäß den Grundgestalten des reinen Bewußtseins geformt und bestimmt worden zu sein. »Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts als Erscheinung nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird, d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.«[2] Die Frage, inwieweit und aus welchem Grunde die »realen« Körper und Vorgänge der Physik mit den ideellen Begriffen der Mathematik übereinstimmen, ist daher müßig. Denn hier handelt es sich nicht um zwei getrennte und voneinander unabhängige Welten, die, wie zufällig, in irgendeinem Gebiet zusammenträfen, sondern um Elemente, die von vornherein im Verhältnis der Bedingung zum Bedingten

[1] a. a. O., S. 154 f. — [2] a. a. O., S. 202 ff.

stehen. Nur durch das Medium des geometrischen Raumes lassen sich physische Erscheinungen »im« Raume konstruieren und anschauen. „Die Synthesis der Räume und Zeiten als der wesentlichen Formen aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser." Die ideellen Gegenstände der Geometrie und die empirischen Gegenstände der Physik stimmen nicht in irgendwelchen einzelnen Merkmalen und Dingbestimmungen überein — denn ein solches Zusammenstimmen ergäbe immer nur eine partielle Einheit beider —, sondern ihr Zusammenhang gründet sich auf der völligen Identität der Voraussetzung, durch die beide erst zu »Gegenständen überhaupt«, zu geordneten und festen Regeln unterstehenden Manigfaltigkeiten werden. Daß Raum und Zeit die formalen Bedingungen von äußeren Erfahrungen sind, das besagt nichts anderes, als daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir etwa in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der »Apprehension« jedweder konkreten Erscheinung ausüben und ausüben müssen, sofern sie uns überhaupt zu einem objektiven Gebilde der „Natur" und der „Wirklichkeit" werden soll.

Aber wenn diese Bedingungen für den Begriff von jedem bestimmten Erfahrungsgegenstand notwendig sind — so sind sie freilich für ihn nicht hinreichend. Denn damit die »Gestalten« der Geometrie zu den »Körpern« der Physik werden, muß ein anderes Moment hinzutreten, das sich, im allgemeinsten Sinne, durch den

Begriff von »Wirkung und Gegenwirkung« bezeichnen läßt. Was die empirisch-physikalischen Objekte auszeichnet, ist, daß sie nicht nur im Raume sind, sondern daß sie zugleich den Raum *erfüllen*, d. h. sich in ihm nach bestimmten dynamischen Gesetzen wechselseitig ihre Stelle anweisen. So fordern hier die mathematischen Kategorien der bloßen »Größe« ihre Ergänzung und Weiterführung in den »dynamischen Kategorien« der realen Abhängigkeit, die zwischen Erscheinungen stattfinden kann. Aber wiederum tritt mit diesen letzteren Kategorien kein völlig neuer Faktor von außen her in die Betrachtung ein; sondern in ihnen vollendet sich nur, was in den früheren Begriffen bereits vorbereitet und angelegt war. Sie geben dem allgemeinen Problem, das schon mit den reinen Anschauungen von Raum und Zeit gestellt war, nur seine letzte und schärfste Fassung. Denn sobald man die Frage nach den verschiedenen Arten der »Wirksamkeit«, die zwischen Erfahrungsgegenständen möglich ist, genauer zergliedert: so findet sich, wenn man von allen anthropomorphen Nebenvorstellungen absieht, die sich in den Begriff des Wirkens einzumengen pflegen, nur Eine exakte Bestimmung für ihn. Daß ein Ding auf ein anderes »wirkt«, heißt im letzten Grunde nichts anderes, als daß beide die Art ihrer Setzung in der konkreten Ordnung des Raumes und der Zeit nicht willkürlich vollziehen können, sondern daß sie in dieser Setzung aneinander gebunden sind. Das eine kann nicht »hier« sein, ohne daß das andere »dort« ist — das eine kann nicht »jetzt« sein, ohne daß das andere »vor« oder »nach« ihm mit Notwendigkeit und nach einer festen Regel eintritt. Näher entwickelt sich diese Beziehung in den drei »Analogien der Erfahrung«, d. h. in jenen Grundverhältnissen em-

pirischer Inhalte zueinander, die den drei Momenten des zeitlichen Geschehens, dem Verhältnis der Beharrlichkeit, der Folge und des Zugleichseins entsprechen. In ihnen allen handelt es sich übereinstimmend darum, die zeitliche Abhängigkeit, die wir zwischen den Erscheinungen wahrnehmen oder wahrzunehmen glauben, auf einen tieferen funktionalen Zusammenhang zwischen ihnen zurückzudeuten und in diesem Zusammenhang objektiv zu »begründen«. Denn erst die Gesetzmäßigkeit in der wechselseitigen dynamischen Bestimmung der besonderen Elemente des Seins ist dasjenige, wodurch sie sich zur bestimmten und feststehenden Ordnung Eines Raumes und Einer Zeit, und damit zum Ganzen Einer Erfahrung zusammenschließen. »Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anderes als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.« Wie diese Begriffe sich für Kant in den Kategorien der Substanz, der Ursächlichkeit und der Wechselwirkung näher spezifizieren, bedarf hier keiner näheren Entwicklung und Darlegung. Das prinzipiell Entscheidende liegt auch hier in dem allgemeinen Gedanken, daß diese Kategorien nicht Eigenschaften oder Verhältnisse schon gegebener oder abgeschlossener »Dinge« bezeichnen, sondern daß sie vielmehr die Mittel sind, die

feste Ordnung der Raum- und Zeitstellen zu schaffen und damit jene Notwendigkeit des Zusammenhangs herzustellen, die als das Grundmoment im Begriff des empirischen Gegenstands erkannt wurde. In diesem Sinne *finden* wir Beziehungen, wie Beharrlichkeit oder Ursächlichkeit, in der Erfahrung, weil wir sie in die Erfahrung gelegt und diese selbst dadurch erst zustande gebracht haben. „Am meisten“ — so bemerkt Kant hierzu in den »Prolegomenen« — „muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts anderes als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv gültig, mithin Erfahrung ist, so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Notwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes a priori), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll[1].“ Die Methodik der kritischen Beweisführung überhaupt tritt in der Tat an diesem Beispiel am klarsten hervor. Für die naive Weltansicht ist die zeitliche Ordnung, in der sich

[1] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. § 26.

die Ereignisse darbieten, ein fester, mit ihnen selbst unlöslich verwobener Bestand — ein nicht weiter auflösbarer Dingcharakter. Die kritische Analyse aber löst dieses angeblich Dingliche zunächst in eine reine Beziehung oder vielmehr in einen Inbegriff und eine Gruppe von Beziehungen auf und sucht weiterhin eine allgemeine Funktion aufzuweisen, die das Vorbild und Prototyp aller dieser Einzelbeziehungen in sich enthält. Auf diese Weise erscheint das, was zuvor als bloßes Moment in einer gegebenen Ordnung der Dinge galt, als ein kraft jener Funktion »Hergestelltes« und durch sie Bedingtes. Die Erkenntnis des Verbundenen wird erst in der »Verrichtung« der Verbindung gewonnen: in dem logischen Aufbau, der das Ganze der Erfahrung aus seinen ersten Voraussetzungen entwickelt und vor dem Blick des Geistes entstehen läßt.

Die räumliche Bestimmung, deren wissenschaftlicher Ausdruck in der reinen Geometrie enthalten ist — die Bestimmung nach Maß und Zahl, die sich in der Algebra darstellt — und schließlich die dynamische Bestimmung, die die Physik in ihrer Lehre von den Bewegungen und Kräften vollzieht, bilden die drei Grundphasen dieser Entwicklung. In ihnen prägt sich die fortschreitende Gestaltung aus, die der reine Begriff der Synthesis selbst gewinnt. Wenn Größe und Gestalt allenfalls noch als bloße »Eigenschaften« der Dinge gedacht werden könnten, so stellen Begriffe wie Beharrlichkeit und Ursächlichkeit gleichsam Beziehungen höherer Ordnung — Verhältnisse von Verhältnissen dar. Die Totalität dieser Verknüpfungen macht die Form der Erfahrung und mit ihr die Form des Objekts als »Erscheinung« aus. Denn Erscheinung bedeutet — in diesem Zusammenhang — nichts anderes, als

das Objekt, sofern es nicht als ein schlechthin »Absolutes«, von jeder Beziehung auf die Grundsätze der Erkenntnis Losgelöstes gedacht wird, sondern durch eben diese Grundsätze, durch die Funktionen der reinen Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe, als bedingt gilt. Die Klage aber, daß wir, weil alles Wissen an die Struktur der Vernunft und an ihre ursprünglichen Verknüpfungsbegriffe gebunden bleibt, in das »Innere der Natur« nicht eindringen, hat alles Recht und allen Sinn verloren. Denn »Natur« selbst gibt es für uns nicht anders als in der Form der Erfahrung — wie es Erfahrung nicht anders, als in der Form der synthetischen Einheit gibt. Der Verstand selbst ist daher der »Urheber der Natur«; so wahr er nicht ein losgelöstes, subjektives »Vermögen« in uns, sondern der zusammenfassende Ausdruck für den Gedanken der Regel und der Gesetzlichkeit überhaupt ist. Das schlechthin-Innerliche der Materie ist eine »bloße Grille«; denn die Materie löst sich für uns in die »Kräfte«, die Kräfte lösen sich in ein Ganzes mathematischer und dynamischer Beziehungen und diese selbst wieder in oberste logische Grundbegriffe der Beziehung überhaupt auf, außerhalb derer kein besonderes Verhältnis faßbar und möglich ist. Die echte, uns wahrhaft zugängliche Innerlichkeit der Dinge ruht in der Innerlichkeit der Vernunft und in jener Notwendigkeit, die sich uns in ihr und durch sie bezeugt.

So endet Kants theoretische Philosophie mit genau demselben Ergebnis, mit welchem seine ethische Lehre beginnt. Der Gedanke der Autonomie, die Forderung der Selbstgesetzgebung der Erkenntnis und des Willens bildet das Grundthema, das beide vereint und zusammenschließt. Die Erkenntnis »findet« die Natur nur, weil sie die vollstän-

digen systematischen Gesetze einer Natur, als durchgängig geregelten Zusammenhangs von Erscheinungen, in sich trägt — wie der reine Wille keine andere objektive Nötigung anerkennt, als diejenige, deren Form und Maxime er aus sich selbst zu erzeugen und damit zu begreifen fähig ist. Denken und Tun hängen in der reinen Spotaneität zusammen und weisen auf sie als ihre tiefste Wurzel zurück. Die Notwendigkeit des Logischen, wie die des Praktischen wird in einer ursprünglichen Selbstbestimmung der Vernunft gegründet. Alle Geformtheit — in welchem Gebiet sie uns immer entgegentritt — hat in einem »Aktus der Spontaneität« ihren Ursprung. Alles Verbundene muß auf die Handlung der Verbindung, alle inhaltliche Struktur des Bewußtseins muß auf die Gesetzlichkeit des Gestaltens selbst, alles Gegebene muß auf das reine Tun zurückgeführt werden. Es ist demnach ein und dieselbe Grundwahrheit, die uns in der Natur in »objektiver«, in der Freiheit und in der Sittlichkeit in »subjektiver« Gestalt entgegentritt. Denn da alle Erfahrungsgesetze die Spezifikation reiner Verstandesgesetze sind, so bildet der Zusammenhang in der Erscheinung nur die Objektivierung eines ursprünglichen Vernunftzusammenhangs.

Der Prozeß dieser Objektivierung läßt sich freilich durch keinen Begriff bezeichnen und ausdrücken, der selbst von empirischen Objekten entlehnt oder zur Darstellung der Verhältnisse solcher Objekte bestimmt ist. Die eigentümliche Schwierigkeit, die Kants Lehre vom »Ding an sich« umgibt, hat hierin ihren letzten Grund. Wir gehen an dieser Stelle, an der es sich nicht darum handelt, den gesamten Gehalt des Kantischen Systems, sondern nur seine ursprüngliche und wesentliche Tendenz zu bezeichnen, auf das komplexe Ganze dieser Lehre nicht ein. Nur ein

Moment sei herausgehoben, das in diesem Zusammenhang erst seine volle Klarheit erhält. Sobald man die Beziehung der Erscheinungswelt zur Welt der »Dinge an sich« — gleichviel wie man sie im einzelnen bestimmt denkt — in der Weise ansieht, daß beide unter ein und denselben Begriff des »Dinges überhaupt« gefaßt und nur als besondere Arten innerhalb dieser übergeordneten Gattung unterschieden werden, hat man den radikalsten und eigenartigsten Zug in Kants Lehre bereits verfehlt. Unentwirrbare Probleme ergeben sich schon von diesem ersten Ansatz aus. Denn zwischen Dingen verschiedener Art, zwischen den Gegenständen des »mundus sensibilis« und des »mundus intelligibilis«, muß doch irgendein reales Verhältnis obwalten: wie ja selbst die vollständige Trennung, die man etwa zwischen beiden annimmt, noch ein solches Verhältnis wäre. Welchen Begriff aber haben wir noch, um dieses Verhältnis zu bezeichnen, nachdem die Deduktion der Kategorien als wichtigstes Ergebnis eben dies sicher gestellt hat: daß alle reinen Verstandesbegriffe nicht von »transzendentalem«, sondern von lediglich »empirischem« Gebrauch sind, d. h. daß sie ausschließlich für die Bestimmung der Beziehungen innerhalb der Erfahrung, nicht aber als Ausdruck der Beziehung des Erfahrungsganzen zu irgend etwas außer ihm, brauchbar und gültig sind? Es scheint daher, wenn man an dem Grundgedanken der Vernunftkritik festhält, jedes logische Mittel zu fehlen, um die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Welt der Phänomene und der der Dinge an sich auch nur zu stellen, — geschweige um sie zur Lösung zu bringen. Eben hier aber gilt es, sich an die grundlegende Eigentümlichkeit der »transzendentalen« Problemstellung zu erinnern: daß sie niemals unmittelbar auf die Gegenstände selbst und auf

die Beziehungen der Gegenstände, sondern immer nur auf die Beziehung zwischen »Erkenntnisarten« gerichtet ist. An die Stelle des stolzen Namens einer Ontologie, „welche sich anmaßt von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben", muß daher der bescheidene Titel einer »Analytik des reinen Verstandes« treten, der weiterhin, in der Ethik und in der Ideenlehre, die Analytik der Vernunft zur Seite tritt. Die kritische Betrachtung weiß von »Dingen«, wie immer sie gestaltet sein mögen, stets nur durch die Vermittlung irgendeiner Form des Bewußtseins und irgendeiner Form des geistigen Lebens. Wie sie den Raum kennt, weil sie die Voraussetzungen und Prinzipien der Geometrie systematisch zu übersehen vermag — wie ihr die Natur nicht anders als durch die Erfahrungserkenntnis und unter den Bedingungen der Erfahrungserkenntnis »gegeben« ist, so haben für sie die Begriffe von »Freiheit« und »Gott« gar keinen anderen Inhalt, als denjenigen, der aus dem ethischen Grundgesetz und aus den Postulaten der praktischen Vernunft selbst quillt und aus ihnen bestimmbar ist. Von diesen »intelligiblen« Begriffen in einem andern Zusammenhang zu reden, — ihr »Dasein« im Sinne der alten Metaphysik, gleich der Existenz empirischer Dinge theoretisch „beweisen" zu wollen — läuft auf eine bloße »Amphibolie«, auf eine Verwechslung der Bewußtseinsformen und Bewußtseinssphären, hinaus. Die Freiheit, die als Grundlage und Musterbild für alles »Intelligible« gelten kann, ist ausschließlich das, als was sie sich uns im sittlichen Bewußtsein erschließt und gibt. Ist dem aber so, so erkennt man, daß auch der Zusammenhang zwischen »Erscheinungswelt« und »intelligibler« Welt auf einem neuen Wege und in völlig anderer Richtung gesucht werden

muß. Statt beide in einem obersten Begriff vom »Dinge überhaupt« zu vereinen, muß vielmehr nach der Einheit der Prinzipien gefragt werden, in denen sich beide gründen. Die Frage führt nicht in den absoluten Gegenstand hinaus, sondern in die Tiefe der »Vernunft« zurück. Denn reine Vernunft ist eine so vollständige Einheit, daß in ihr selbst keine schlechthin unaufhebbaren Gegensätze und keine schlechthin unbeantwortbaren Probleme verborgen liegen können: »weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt, zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf die Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird«. Sie ist »nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt[1]«. Für den Zusammenhang der sinnlichen und der intelligiblen Welt gibt es daher freilich keine Erklärung — denn »Erklärung« könnte hier selbst nichts anderes als eine kausale Kategorie bedeuten, die als solche auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt bleiben muß —: wohl aber muß das Verhältnis der »theoretischen« zur »praktischen« Erkenntnis, der »Erfahrung« zur »Idee« rein und vollständig bestimmbar sein. Und die Wurzel dieser Bestimmung liegt in dem Grundverhältnis, das sich uns durch den Mittelbegriff der reinen Spontaneität erschlossen hat. Wenn wir die theoretische Welt selbst zergliedern, um zu ihrem logischen Fundament zu gelangen, so lösen sich uns alle ihre ge-

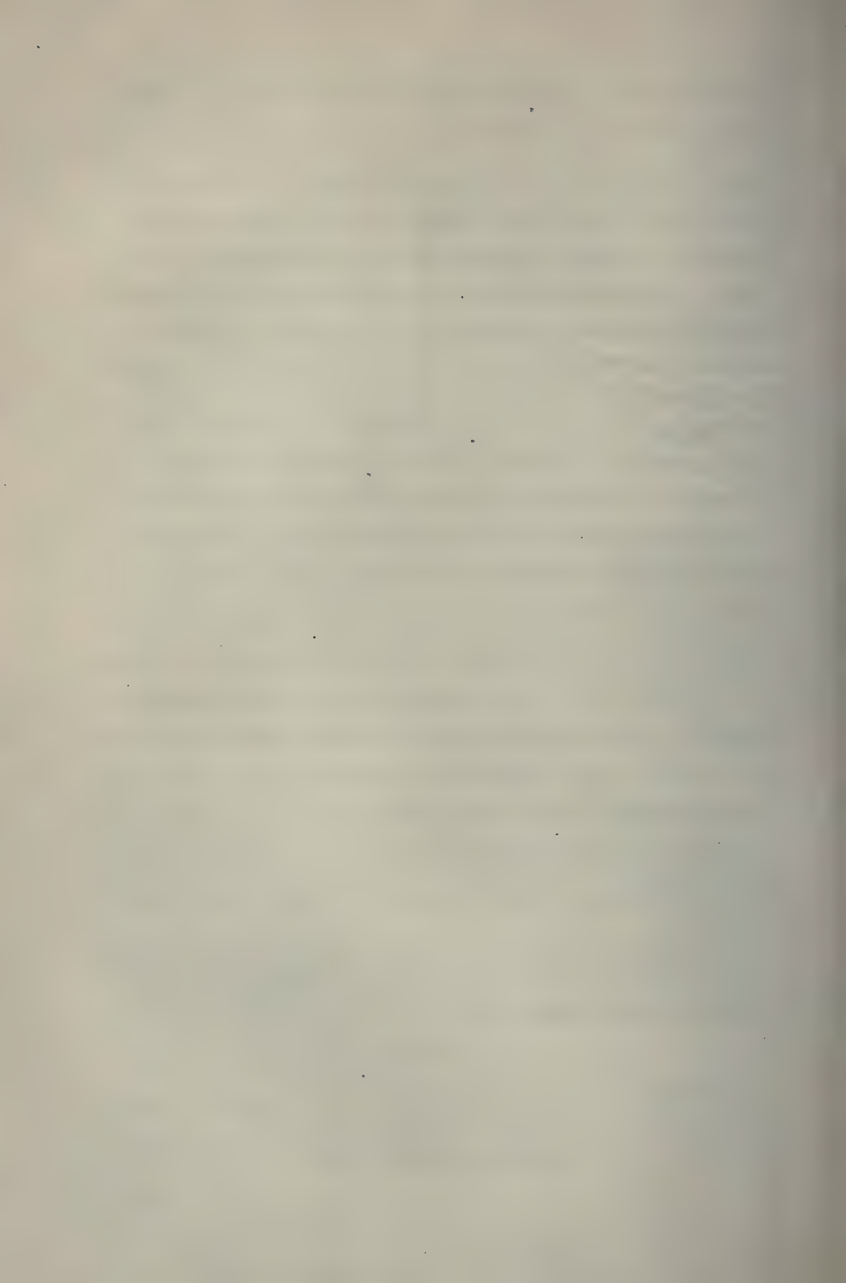
[1] Kritik der reinen Vernunft S. 505 u. 790.

gebenen Ordnungen in den Begriff der Synthesis auf. Die Synthesis als »die Einheit der Handlung« aber steht bereits an der Grenze jenes Gebietes, das uns erst die reine Ethik vollständig in seinen allgemeinen Voraussetzungen erschließt. Daß das Bewußtsein seinen Inhalt nicht lediglich durch die Wahrnehmung von außen empfängt, sondern daß es ihn gemäß seinem ursprünglichen Gesetz gestaltet — das findet seine letzte Aufhellung nicht mehr im Theoretischen selbst, sondern in jener Bewußtseinsform, die sich uns im reinen Willen erschließt. Das tiefste Verständnis für den Begriff der Selbsttätigkeit gewinnen wir erst im Begriff des reinen Selbstzwecks. Und so enthüllt sich uns hier in der Tat, wie die intelligible Einheit der Zwecke der reinen Verstandeseinheit, der Einheit der kausalen Gesetze des Geschehens »zum Grunde liegt«. In ihr erfassen wir zwar nicht das Absolute eines transzendenten Gegenstandes, wohl aber das Absolute der Vernunft selbst. Die Bedingungen des Verstandes und der Möglichkeit der Erfahrung weisen auf das Unbedingte der Freiheit und der sittlichen Gesetze hin. So begreifen wir in der Freiheit erst völlig und abschließend, was wir in den Synthesen des Verstandes vollziehen und tun. Die Welt der Erscheinung und das Reich der Zwecke stehen jetzt vor uns als der objektiv gewordene Vernunftzusammenhang selbst — als die doppelte Weise, in der die Freiheit sich selbst ihre Regel und ihre Form gegeben hat. Die Synthese von Form und Freiheit, die die deutsche Geistesgeschichte gesucht und gefordert hatte, ist in der Tiefe des philosophischen Gedankens erreicht und gegründet. —

Wir betrachten hier nicht den weiteren Zusammenhang zwischen »Natur« und »Freiheit«, der sich durch Kants abschließendes Hauptwerk, durch die »Kritik der Urteils-

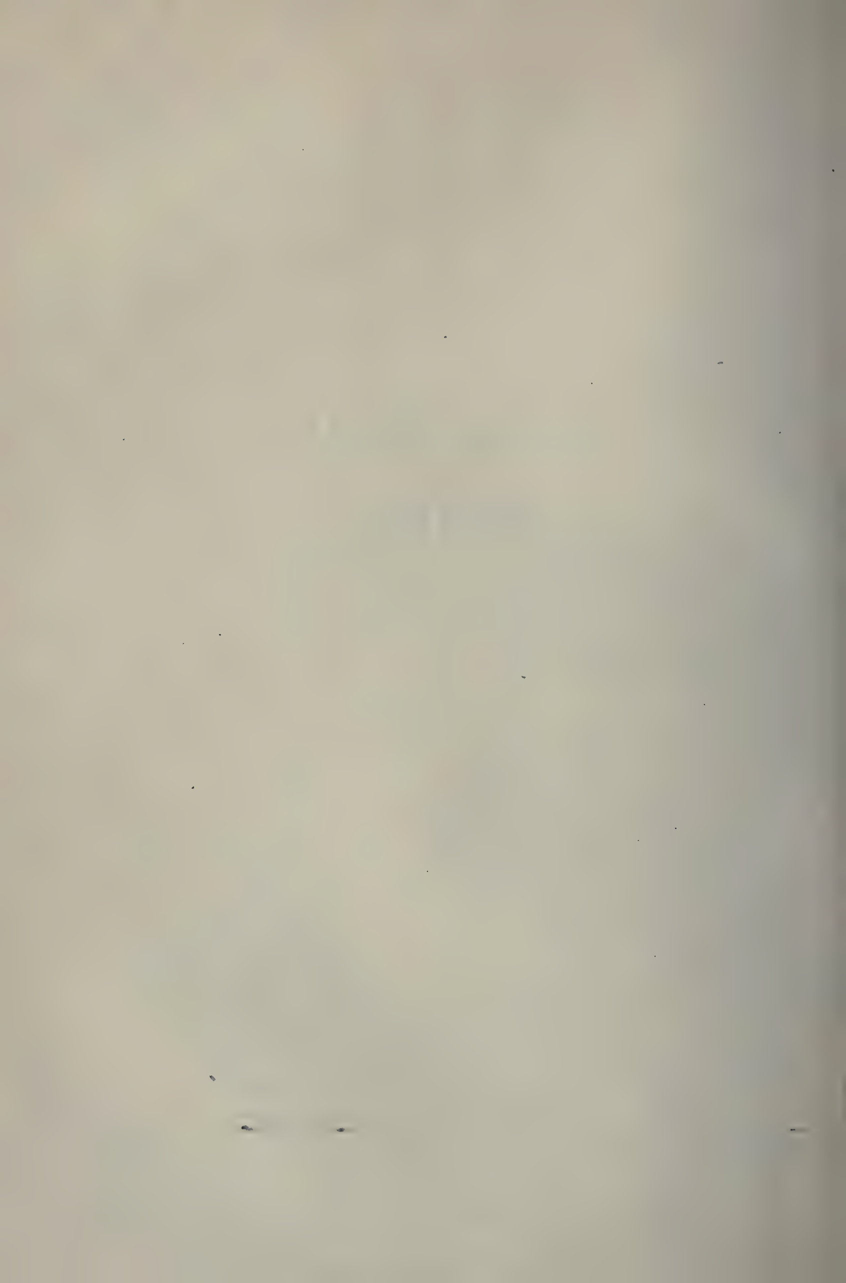
kraft« herstellt[1]. Denn die Grundgedanken der »Kritik der Urteilskraft« sind im Bewußtsein der Epoche erst dann wirklich lebendig geworden, als sie sich ihr in einer konkreteren Gestalt darboten. Die eigentliche Wirkung der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« ist erst durch die Vermittlung von Goethes organischer Naturansicht erfolgt, wie sich der tiefere Gehalt der Kantischen Lehre vom Schönen erst in Schillers Ästhetik geschichtlich wahrhaft erschlossen hat. Goethe hat, lange vor seiner Verbindung mit Schiller, die Beziehung zur Kantischen Lehre selbständig gesucht und für sich festgestellt. »Goethe ist acht Tage hier gewesen« — so schreibt Körner am 6. Oktober 1790 an Schiller —, »und ich habe viel mit ihm gelebt; es gelang mir, ihm bald näherzukommen und er war mitteilender, als ich erwartet hatte. Wo wir die meisten Berührungspunkte fanden, wirst Du schwerlich erraten. — Wo sonst, als — im Kant! In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat er Nahrung für seine Philosophie gefunden.« So haben Goethe und Schiller, jeder auf eigenem Wege und gemäß der ihnen eigentümlichen Richtung, ihr Verhältnis zur kritischen Lehre bestimmt. In der Art dieser Bestimmung aber tritt noch einmal der Grundgegensatz heraus, unter dem wir Kants Lehre hier betrachtet haben: denn von der Seite des Formproblems her hat Goethe, von der Seite des Freiheitsproblems her hat Schiller seinen Weg zu Kant gefunden.

[1] S. hierüber die Schrift »Kants Leben und Lehre«, die als Ergänzungsband zu der von mir herausgegebenen Gesamtausgabe von Kants Werken demnächst erscheinen wird.



Viertes Kapitel

Goethe.



1.

Als Goethe gegen Ende seines Lebens seine Stellung in der deutschen Literatur und sein Verhältnis zu der jungen Dichtergeneration in einem kurzen Worte zusammenzufassen versuchte, hat er sich den Befreier der Deutschen genannt. »Unser Meister ist derjenige, unter dessen Anleitung wir uns in einer Kunst fortwährend üben und welcher uns, wie wir nach und nach zur Fertigkeit gelangen, stufenweise die Grundsätze mitteilt, nach welchen handelnd wir das ersehnte Ziel am sichersten erreichen. In solchem Sinne war ich Meister von niemand. Wenn ich aber aussprechen will, was ich den Deutschen überhaupt, besonders den jungen Dichtern, geworden bin, so darf ich mich wohl ihren Befreier nennen; denn sie sind an mir gewahr worden, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich wie immer er will, immer nur sein Individuum zutage fördern wird.« So ist es die neue Lebensform in Goethe, die die neue Kunstform, deren Schöpfer er ist, bedingt; denn »poetischer Gehalt ist Gehalt des eigenen Lebens«. Ein Satz, der freilich nicht in dem Sinne zu verstehen ist, als ob damit die Dichtung lediglich zur Abschilderung der inneren psychologischen Wirklichkeit werden sollte; — denn in diesem Falle hätte nur der Gegenstand der künstlerischen »Nachahmung« gewechselt, während ihre Form als solche von

diesem Wandel unberührt geblieben wäre. Die Harmonie zwischen beiden Momenten liegt offenbar tiefer: die künstlerische Gestaltung folgt nicht auf das Leben, um es, als ein übrigens Fertiges und Abgeschlossenes, noch einmal im „Bilde" zu wiederholen, sondern sie ist ein bestimmender Faktor im Aufbau des Lebens selbst. Goethes Leben kann sich in Goethes Dichtung rein und vollständig widerspiegeln, weil die Kräfte, aus denen es sich formt, sich mit den Kräften, aus denen die dichterische Gestaltung bei ihm quillt, innerlich und ursprünglich durchdringen. Hier gibt es daher keine »Übersetzung« aus der einen Sphäre in die andere, kein äußerliches Hinzufügen und »Erdichten« fremder Züge, sondern in der künstlerischen Phantasie erschließt sich unmittelbar der reine Wahrheitsgehalt des eigenen inneren Daseins. »Dichtung« und »Wahrheit« lassen sich nicht gegeneinander abgrenzen und gegeneinander aufrechnen, da sie in ihren Wurzeln eins sind. Die Dichtung erst deckt den inneren Prozeß auf, von dem das Leben nur Resultat ist. In diesem tiefen symbolischen Sinne nimmt Goethe den Titel, den er der eigenen Lebensbeschreibung gegeben hat. Und in ihr entfaltet er in der Tat am reinsten die Gabe, die er selbst gegen Eckermann als den Grund und Ursprung seiner Künstlerschaft bezeichnet hat: die »Phantasie für die Wahrheit des Realen«. »Dein Bestreben, deine unablenkbare Richtung« – so hatte schon Merck dem jungen Goethe zugerufen – »ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben; die andern suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug.« Diese Richtung ist in der Tat für Goethe bestimmend und charakteristisch geblieben und hat alle Wandlungen in seiner inneren Stellung zum »Idealismus« und

»Realismus« überdauert. Die Phantasie ist für ihn das Organ, mit dem er nicht eine neue und jenseitige Welt »über« der Wirklichkeit aufbaut, sondern mit dem er diese Wirklichkeit selbst – es sei die »innere« oder die »äußere« – in ihrer Gesamtgestaltung erfaßt und deutet. Ein ungeheurer Gehalt und eine entscheidende Befreiung ist damit für das Ganze der reinen »Subjektivität« gewonnen. Denn jetzt ist aller Makel der Einseitigkeit, der der Subjektivität in ihrer philosophischen Fassung beständig anzuhaften scheint, mit einem Male beseitigt, alle Trennung zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Welt des »wahren Scheines« aufgehoben. Der »Kern der Natur« ist »Menschen im Herzen«: denn die reine Innerlichkeit des Gefühls befaßt die Totalität des Seins und begreift ihr gestaltendes Grundgesetz. Hier erschließt sich uns eine Einheit, die von dem Gegensatz des »Ganzen« und der »Teile«, des »Allgemeinen« und des »Besonderen«, nicht mehr berührt wird, – weil sie selbst es ist, aus der heraus sich dieser Gegensatz erst mittelbar entwickelt und ableitet.

Es lag in der allgemeinen Richtung und in den geschichtlichen Voraussetzungen des deutschen Geisteslebens begründet, daß alle Tendenzen zur »Verinnerlichung«, die sich in ihm regten, ihren nächsten Ausdruck in der Form des Religiösen suchen mußten. Goethe selbst hat in der Charakteristik, die er in »Dichtung und Wahrheit« von der Epoche seiner Jugendbildung gibt, diesen Zug hervorgehoben. »Wir holen nicht zu weit aus« – heißt es in der Schilderung der literarischen Zustände der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts – »wenn wir sagen, daß damals das Ideelle sich aus der Welt in die Religion geflüchtet hatte, ja sogar in der Sittenlehre kaum zum

Vorschein kam; von einem höchsten Prinzip der Kunst hatte niemand eine Ahnung.« Die protestantische Grundtendenz, daß das Individuum, losgelöst von allen äußeren Heilsmitteln und von der Bindung in festen kirchlichen Organisationen zunächst in sich selbst sein persönliches Verhältnis zu Gott finden müsse, hatte im Pietismus ihren Ausdruck und ihre Weiterbildung gefunden. Aber indem der Pietismus das religiöse Gefühl rein auf sich selbst stellte, hatte er damit zugleich seinen Zusammenhang mit der Welt des Wirklichen gelöst. Das Ich findet sich nur, indem es sich von der Berührung mit den Außendingen zurückzieht, und sich, grüblerisch und selbstquälerisch, in sich selbst verschließt. Mit dieser Absonderung aber versinkt die religiöse Subjektivität alsbald selbst wieder ins Kleinliche und schlechthin Zufällige. Die Beobachtung der seelischen Zustände und der inneren seelischen »Wiedergeburt« schärft den Sinn für das psychologische Detail; — aber sie geht zuletzt auch lediglich in diesem Detail auf. Formlosigkeit ist daher der allgemeine Charakter dieser pietistischen Innerlichkeit. Wo sie sich in der Lyrik auszusprechen versucht, da kommt sie — wenn man von einzelnen reineren und freieren Tönen absieht — über immer gleichartige ermüdende Wiederholungen ein und desselben Grundmotivs nicht hinaus. Das Gefühl verharrt in sich selbst und zerfließt in sich, ohne die Kraft sich zur objektiven Anschauung zu bilden. Die Musik vermag diesen Strom der Empfindung in sich aufzunehmen, wie denn bei Bach die Gefühlswelt des Pietismus eine völlig neue Intensität und Fülle und zugleich die höchste Bestimmtheit einer reinen musikalischen Formensprache gewonnen hat; aber die Dichtung versagt sich dem Versuch, diese »unsagbare« Innerlichkeit zu fassen und festzuhalten. Mit

Klopstock scheint freilich diese Richtung der religiösen Empfindung auch ihre Kraft zum lyrischen Ausdruck erwiesen zu haben; aber von Klopstocks Lyrik als Ganzem gilt doch die Bemerkung Lessings, daß der Dichter hier »die Leiter nach sich gezogen« habe, die ihn selbst zur Höhe und Erhabenheit seines Gefühls emporgeführt hat. Überall muß bei ihm der Mangel der eigentlichen dichterischen Gestaltung durch die Gewalt des stofflichen Moments, durch das religiöse Pathos, das aus den Gegenständen seiner Dichtung quillt, ersetzt werden. Auch als Lyriker ist Klopstock niemals ganz er selbst, sondern der Verkünder eines außerhalb der Dichtung selbst gelegenen objektiven Ideenkreises; wie er auch in seiner Persönlichkeit — nach der bekannten Schilderung, die Goethe von ihm in »Dichtung und Wahrheit« gibt — stets »als Stellvertreter höherer Wesen, der Religion, der Sittlichkeit und Freiheit« erschien. Goethe ist der erste deutsche Dichter, der aus diesem ganzen Kreis und Typus der Repräsentation heraustritt; der nicht sowohl ein »Ideelles« vertritt oder hat, als er es vielmehr selbst lebt und ist. In dieser Hinsicht beginnt mit ihm eine neue Form der künstlerischen Gestaltung, in der sich zugleich eine neue Form des geistigen Daseins überhaupt ausdrückt.

Nach einer anderen Richtung hin kann man sich das schlechthin Eigentümliche dieses Anfangs vergegenwärtigen, indem man Goethe mit Rousseau vergleicht. Goethe gehört zu denen, auf die Rousseaus Evangelium der Natur und der Leidenschaft am stärksten gewirkt hat. Nicht in Einzelheiten bloß zeigt sich dieser Zusammenhang; vielmehr ist der gesamte Ton der Goetheschen Jugendlyrik, wie auch der Ton seiner Religiosität in dieser Zeit, auf Rousseaus Grundempfindung gestimmt. Und dennoch tritt,

wenn man die Stimmung des Werther gegen die der »Nouvelle Heloïse« hält, die wesentliche Differenz zwischen Rousseau und Goethe so scharf heraus, daß daneben die Züge, die sich in beiden Werken zu gleichen scheinen, fast ganz zurücktreten. Rousseaus Naturbegriff ist von dem Pathos seiner abstrakten Freiheitsidee bedingt und durchdrungen. Die Natur wird angerufen, um den Gegensatz zu jeder Form der willkürlichen Konvention, zu jeder Art der äußerlichen gesellschaftlichen Bindung zu bezeichnen. Nicht rein um ihrer selbst willen wird sie gesucht, sondern sie dient als Folie, an der erst das Maß der sozialen Verderbnis, in der die Menschheit lebt, kenntlich und sichtbar wird. »Natur« heißt für Rousseau der Inbegriff all der Grundwerte, die der Mensch mit dem Eintritt in die Formen der »Zivilisation« und der »Bildung« hinter sich gelassen hat. So steht er zu ihr in dem spezifisch »sentimentalischen« Verhältnis: er vermag sie nur dadurch zu ergreifen und genießen, daß er sich gleichzeitig des Widerspruchs zu ihr bewußt wird. Sie ist ihm weder ein bloßer Gegenstand der Anschauung, noch ein Gegenstand des reinen Gefühls, sondern der Ausdruck der sittlichen Grundforderung, die ihn beherrscht. Rousseaus Gefühlsenthusiasmus trägt daher von Anfang an ein begrifflich-antithetisches Element in sich. Und diese antithetische Struktur von Rousseaus Geistes- und Empfindungsart überträgt sich auch auf seine dichterischen Gestalten. In der Darstellung der »Nouvelle Heloïse« macht sich, noch im Ausdruck der glühendsten Leidenschaft, der Zug zur abstrakten Betrachtung und Zergliederung des Gefühls geltend. Er tritt nicht nur in den Briefen des »Philosophen« Saint-Preux, sondern fast noch deutlicher in den Erwiderungen auf sie hervor. Die Art, in der hier,

in Julies ersten Briefen, über Sinnenglück und Seelenfrieden, über Liebe und Schamhaftigkeit philosophiert wird, fällt aus der objektiv-künstlerischen und psychologischen Gestaltung völlig heraus: der Verfasser des »Emile« und des »Discours sur l'inégalité« ist an die Stelle des Dichters der »Nouvelle Heloïse« getreten. Rousseau bleibt auch als Poet noch der Denker und der soziale Kritiker – während Goethe, auch in allem Betrachten und Forschen, noch im engsten Sinne »Bildner« ist. Aus dieser Reinheit des Bildens quillt für Goethe die Reinheit des Gefühls: seine Losgelöstheit von allen außer ihm selbst liegenden Tendenzen und Bindungen religiöser und moralischer Art. Weil in ihm das Gefühl nicht erst in einem Äußeren Gestaltung sucht, sondern weil es schon seinem ersten Keim und Ansatz nach selbst Gestalt wird und ist: darum steht es der Welt, im reellen wie im ideellen Sinne, von Anfang an als ein Autonomes gegenüber. Es empfängt seine Maßstäbe nicht von ihr, sondern findet sie in sich selbst, und erschafft aus ihnen einen neuen Gehalt des Seins. Die Phantasie ist hier keine Vermittlung, durch die das Gefühl hindurchgeht, sondern sie ist selbst das Element, in dem es ursprünglich lebt und webt. Kraft dieser Verschmelzung von »Empfindung« und »Anschauung«, dieses Verwobenseins des »Subjektiven« und »Objektiven« befaßt das Gefühl die Allheit der Lebenserscheinungen und vermag sie rein aus sich selbst zu entfalten.

In drei Grundformen tritt dieses ursprüngliche Verhältnis der schöpferischen Elemente in Goethe nach außen hin hervor: in der Form seines Lebens, in der Form seiner Lyrik, und in der Form seiner Naturbetrachtung und seiner objektiven Naturforschung. Wir versuchen zu zeigen,

wie in ihnen allen das gleiche Gesetz wirkt; — wie diese drei Äußerungen nicht verschiedene Teile und »Seiten« von Goethes Wesen darstellen, sondern wie sie nur mannigfache Symbole für ein und denselben lebendigen Zusammenhang in ihm bedeuten. Hierdurch erst wird deutlich, in welchem Sinne Goethe selbst die Gesamtheit seiner Werke als »Bruchstücke einer großen Konfession« bezeichnet hat. Sie sind keine Beichte im Sinne der Erzählung und Mitteilung eines innerlich Abgeschlossenen: — sondern sie bezeichnen den Weg, auf dem, in ein und demselben Prozesse, das Innere sich selbst bildet und sich selbst versteht. »Was ich sag', ist Bekenntnis zu meinem und eurem Verständnis.« Denn wie dem Menschen, nach Goethe, die Erkenntnis dessen, was er ist, nicht in grüblerischer Betrachtung, sondern allein im Tun zuteil wird, so begreift der Dichter sich selbst erst in seinem Gebilde. Er muß das Leben selbst an das »Bild des Lebens« hingeben, — denn er hat und besitzt seinen Gehalt erst, wenn er ihm aus dem Bilde zurückstrahlt. So ist er, wie der Liebende, »eins und doppelt«: in der Verdoppelung erst faßt und gewinnt er sich als ursprüngliche Einheit. Der Fortschritt des äußeren Geschehens ist in Wahrheit nur die Entfaltung und Bestätigung der Regel, die von innen her am Werke ist. »Diese Begierde, die Pyramide meines Daseins, deren Basis mir angegeben und gegründet ist, so hoch als möglich in die Luft zu spitzen« — so schreibt Goethe im Jahre 1780 an Lavater —, »überwiegt alles andere und läßt kaum augenblickliches Vergessen zu. Ich darf mich nicht säumen, ich bin schon weit in Jahren vor, und vielleicht bricht mich das Schicksal in der Mitte, und der Babylonische Turm bleibt stumpf unvollendet. Wenigstens soll man sagen, es war kühn entworfen und

wenn ich lebe, sollen wills Gott die Kräfte bis hinauf reichen.« In solcher Freiheit und in solcher organischen Notwendigkeit, in solcher Zweckmäßigkeit, die doch fern von jeder äußeren Absicht ist, stellt sich für Goethe die Totalität seines Wirkens dar. »Möge die Idee des Reinen immer lichter in mir werden« — so hat er einmal, im August 1779, in sein Tagebuch geschrieben. Die »Idee des Reinen« ist es in der Tat, die die bleibende Richtung seines Schaffens bildet — und wie sie sich in seiner Dichtung, in seinem Leben und in seiner künstlerisch-wissenschaftlichen Naturbetrachtung fortschreitend gestaltet, spricht sich damit immer vollkommener jener »Triumph des Rein-Menschlichen« aus, den Goethe als den Sinn und die Bedeutung seiner Werke bezeichnet hat[1]. Diese Entwicklung läßt sich nicht in bloßen Resultaten beschreiben; es muß versucht werden, in der konkreten Fülle von Goethes Leben und Dichtung die einheitliche Form sichtbar zu machen, die beiden zugrunde liegt.

2.

Für das Ganze der Probleme, die die neuere Zeit unter dem Begriff der »Subjektivität« und der »Persönlichkeit« zusammenfaßt, hatte die Sturm- und Drangperiode, indem sie bewußt wieder an die populäre Sprache und Anschauung anknüpfte, einen anderen Ausdruck geschaffen. »Die Philosophen« — so schreibt Klinger in seinen „Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur" — »mögen noch so viel von Seele, Geist und einfachem Wesen schreiben und reden, — die

[1] Goethes Gespräche, hg. von W. v. Biedermann, 2te Aufl., Lpz. 1910, IV, 410.

Menge, der Haufen, der empirische Pöbel nennt nur sein Herz, wenn er von seinem lebenden und belebenden tätigen Inneren spricht — alles andere dünkt ihm Schatten ... Sein Herz ist da, er fühlt es schlagen, fühlt es wirken auf sich und andere, — darin liegt sein ganzes Dasein. Nur das Herz ist sein Führer und Meister.« In dieser Anschauung von der Allgewalt und dem alleinigen Wert des Herzens hat auch die Weltansicht des jungen Goethe ihre Wurzeln. »Und wie muß Dir's werden, wenn Du fühlest, Daß du alles in Dir selbst erzielest; Nicht in Rom, in Magna Graecia, Dir im Herzen ist die Wonne da.« Der Mittelpunkt des Ich ist gefunden, der ihm nicht wieder verlorengehen kann, in welche unendlichen Weiten der Anschauung und des Strebens es sich auch verliert. In ihm ist Freude und Qual des Daseins beschlossen; in ihm liegt das Eigenste, das den Menschen mit der Gesamtheit der Wirklichkeit verknüpft und ihn aus dieser Gesamtheit wiederum heraushebt. Jeder Maßstab, der nicht von diesem Grunde der Individualität entnommen ist, bleibt am Äußerlichen und Zufälligen haften. »Auch schätzt er meinen Verstand und meine Talente« — so schreibt Werther von dem Fürsten, dessen Gast er ist —, »mehr als dies Herz, das doch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elends. Ach, was ich weiß, kann jeder wissen — mein Herz hab' ich allein.«

Aber eben in dieser höchsten Konzentration in sich selbst erfährt nunmehr das Ich erst völlig, wie es in seinem Lebens- und Liebesgefühl mit dem All verwoben ist. Die Liebe, als Menschenliebe und als Liebe Gottes, weist ihm den Weg, sein eigentümliches Sein festzuhalten und dieses Sein zugleich im Ganzen aufgehen zu lassen. Wenn

Goethe in späteren Jahren versucht, dieses Doppelverhältnis in einem begrifflichen Symbol festzuhalten, so sieht er sich hierbei, wie durch eine innere historische Notwendigkeit, auf die Grundkategorien der Leibnizischen Monadenlehre zurückgewiesen. »Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen ist einem jeden unverwüstlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimnis. Die zweite Gunst der von oben wirkenden Wesen ist das Erlebte, das Gewahrwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes gewahr wird[1].« Aber wenn hier das »Begrenzte« und das »Grenzenlose« schon wie die Glieder eines dialektischen Gegensatzes erscheinen: so ist es der Weltanschauung und der Dichtung des jungen Goethe wesentlich, daß sie noch ganz innerhalb der ursprünglichen Synthese steht, die dieser Trennung voraufgeht. In dem »liebevollen Zustand« des Inneren haben sich Welt und Ich noch nicht geschieden — denn die Welt ist nichts anderes als die lebendige strömende Bewegtheit des Alls, die allein von der Bewegtheit des Ich aus als solche gefaßt und empfunden werden kann. In diesem Grundgefühl, nicht in irgendwelchen abstrakten philosophischen Voraussetzungen, liegt

[1] Aus den »Heften zur Morphologie« (1822). S. Maximen und Reflexionen, nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. von Max Hecker (Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 21) Nr. 391, 392. — Goethes »Sprüche in Prosa« sind im folgenden nach dieser Sammlung zitiert.

der Kern des »Pantheismus« dieser Epoche. Schon als metaphysische Kategorie gefaßt, ist der Pantheismus ein keineswegs eindeutiger Begriff — und um so fragwürdiger wird der Wert des Ausdrucks, wenn es sich darum handelt, eine künstlerische Totalanschauung des Wirklichen zu bezeichnen. Goethe hat einmal — in der »Italienischen Reise« — über Herders »Gott« bemerkt, daß der Hauptirrtum in der Aufnahme des Buches darin bestanden habe, daß man es für Speise nahm, da es eigentlich nichts als die Schüssel ist: »wer nichts hineinzulegen hat, findet sie leer«. Dieses Wort gilt in gleichem Sinne von seinem eigenen Gottesbegriff: auch er war ihm nur das Gefäß, in das er seine eigentümliche Naturbetrachtung und sein spezifisches Lebensgefühl hineingelegt hat. Wie er daher »naturforschend Pantheist, dichtend Polytheist, sittlich Monotheist«[1] sein wollte, so hat auch der Pantheismus, den er durch sein ganzes Leben hindurch bekannt hat, im Grunde in jeder Epoche seines Lebens und seiner Dichtung einen verschiedenen Charakter. Was in Goethes Jugendlyrik mit diesem Namen bezeichnet werden könnte, ist lediglich jenes Grundgefühl des unendlichen G a n z e n, das hier auch in der Anschauung des Einzelnen beständig gegenwärtig ist und das über die Schranken dieser Anschauung gleichsam hinauswächst. Es ist die Stimmung wie sie am tiefsten und reinsten in Goethes »Ganymed« sich ausspricht, — in der Empfindung des Frühlings, die alle Grenzen des Daseins löst und uns an den Busen des »allfreundlichen Vaters« emporhebt. Von diesem Punkte aus begreift und deutet Goethe das Streben und die Sehnsucht aller großen religiösen Genien der Weltgeschichte; mag es sich nun um Christus oder

[1] Maximen und Reflexionen Nr. 807.

um Moses und Mahomet handeln. »Ich möchte beten« — so schreibt er an Herder im Juli 1772 — »wie Moses im Koran: Herr mache mir Raum in meiner engen Brust.«

Aber erst die Grunderfahrung des dichterischen Schaffens ist nun die wahrhafte Erfüllung dieses Triebes; denn in ihr erst tritt das Ich aus dem Bann seiner Vereinzelung völlig heraus. Das unendliche Liebesgefühl ist zugleich und unmittelbar Schöpfergefühl. »Was frommt die glühende Natur an Deinem Busen Dir? . . . Wenn liebevolle Schöpfungskraft nicht Deine Seele füllt, und in die Fingerspitzen Dir nicht wieder bildend wird?« In diesem Übergang liegt für den jungen Goethe kein Problem, wie er denn die nächsten physischen Analogien am liebsten für ihn verwendet. Der Liebende muß zeugen, — die innere Fülle muß sich ergießen und überströmen. Diese unbegrenzte Gabe und dieser unbegrenzte Drang der Mitteilung ist die wahrhafte Tugend der großen Menschen. »Tugendhaft ist« — so heißt es selbst in dem »Schand- und Frevelstück« „Götter, Helden und Wieland" —, »wer mitteilt, was er hat«. Für den Künstler insbesondere sind Gefühl und Mitteilung, sind Empfindung und Ausdruck nicht zwei getrennte Phasen des Schaffens, sondern sie bilden in ihrem Ineinander seine eigentümliche Lebensform. In der Entwicklung von Goethes Jugendlyrik scheint sich ein Punkt aufzeigen zu lassen, an dem diese Durchdringung, dieses reine und völlige Aufgehen des »subjektiven« Gefühls in die »objektive« Anschauung, die seinen vollendeten Werken wesentlich ist, noch nicht erreicht ist. In den ersten Anfängen von Goethes Dichtung gibt es noch eine Phase, in der das »Innere« und das »Äußere« gleichsam gespalten sind, so daß ein Hin- und Hergehen zwischen beiden, ein Weg

vom einen zum andern und vom andern zum einen möglich ist. So finden sich in einzelnen Gedichten der Leipziger Periode schon die Grundzüge Goethescher Naturanschauung und Naturdarstellung — aber die Stimmung des Ganzen steht noch zwischen Empfindung und Anschauung, zwischen den Regungen des Ich und dem gegenständlichen Bilde. Das Bild ist hier nicht die unmittelbare Ausstrahlung des seelischen Zustandes, sondern steht ihm selbständig, ja bisweilen gegensätzlich und kontrastierend gegenüber. So erklärt sich das oft unvermittelte, die Einheit der lyrischen Stimmung aufhebende Umschlagen des einen Moments in das andere in diesen Gedichten. Die Elemente, die nicht innerlich miteinander verwoben waren, fallen zuletzt wieder auseinander: das Gefühl löst sich aus der künstlerischen Gestaltung, so daß gleichsam nur seine leere Stofflichkeit zurückbleibt. (So in den Schlußzeilen des Gedichts »Die Nacht« oder des Leipziger Liedes »An den Mond«.) Aber von den ersten Sesenheimer Gedichten an (»Es schlug mein Herz, geschwind zu Pferde«) ist die Grundform des Goetheschen Liedes und mit ihr ein neues Grundverhältnis von »Innen« und »Außen« erreicht. Die Natur ist nicht mehr Staffage, sondern sie ist von innen her belebt — ein Selbständiges und Eigenes, das sich jedoch mit dem Ich in gleicher Melodik und im selben Rhythmus bewegt. In dieser Bewegung faßt sie der Künstler: und darum liegt die Welt vor ihm »wie vor ihrem Schöpfer, der in dem Augenblick, da er sich des Geschaffenen freut, auch alle Harmonien genießt, durch die er sie hervorbrachte und in denen sie besteht«. »Drum glaubt nicht so schnell zu verstehen« — so fügt der junge Goethe diesen Worten in dem Aufsatz »Nach Falconet und über Falconet« hinzu — »was das heiße: Das Gefühl

ist die Harmonie und vice versa.« Es ist die gleiche Einheit des stetigen Werdens und der festgehaltenen Gestalt, die sich im Leben des echten lyrischen Gedichts und im Leben der Natur offenbart. »Ein Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten« ist die Welt der Dichtung, wie die Welt der Natur es ist: der Gehalt der einen wird erst im Gehalt der andern deutlich und faßbar.

Wie aber diese Stellung zur Natur in der Empfindung der universellen Liebe wurzelt, so schließt sie auch eine neue Stellung zum Menschen und damit zur geistig-geschichtlichen Wirklichkeit in sich. In Herders Geschichtsauffassung erfaßt Goethe dies sogleich als den entscheidenden Grundzug: daß hier nicht die bloße Folge der Ereignisse und Szenen, noch die bloße Mannigfaltigkeit der Völker und Individuen gesucht wird, sondern daß mitten in dieser unendlichen Vielgestaltigkeit das ewig Gleiche des »Menschentums selbst« hervorleuchtet. Diese Art Herders, den Kehricht der Historie »zur lebenden Pflanze umzupalingenesieren«, zwingt ihn »auf die Knie seines Herzens«. »So fühl ich auch« — schreibt er an ihn — »in all Deinem Wesen nicht die Schal und Hülle, daraus Deine Castors und Harlekins herausschlupfen, sondern den ewig gleichen Bruder, Mensch, Gott, Wurm und Narren [1].« Wie Goethe die Naturformen als Lebensformen empfand und deutete, so begreift er jetzt die geschichtlichen Lebensformen der Menschheit als Naturformen, die in sich selbst ihre Gesetze und das Maß ihres Aufstiegs und Abstiegs haben. In der Rheinfahrt mit Lavater und Basedow steigt ihm aus dem Bilde der Schloßruine die Gestalt des alten Helden und mit ihr ein eigentümliches und versunkenes Lebensganze wieder empor. Und in herrlicher Durchdringung von gegenständlicher Bestimmt-

[1] An Herder, Mai 1775.

heit und tiefer Symbolik stellt das Gedicht »Der Wanderer« in der säugenden Frau, im Schatten des Ulmenbaumes unter den verwitterten Resten eines antiken Tempels, diese Berührung des Nächsten und Fernsten, des Vergangenen und Gegenwärtigen dar. So sehnt sich auch Werther aus dem verschlungenen Wirrsal der Gegenwart zur kindlichen Einfalt der »herrlichen Allväter«, zum Leben Homers und der Patriarchen zurück. Aber freilich: selbst in der Werther-Epoche ist Goethes eigene Stellung zur Geschichte und zur Vergangenheit von jedem sentimental-romantischen Zuge frei. Wie er in seiner Naturansicht das Innere und Äußere nicht voneinander trennt, so löst er auch das Vergangene nicht los, um es als einen festen Idealbegriff, als ein verlorenes Paradies der Gegenwart entgegenzuhalten. Denn sein Blick ist, auch in der Geschichte, niemals rein rückwärts gewandt, sondern auf die Totalität des geschichtlichen Prozesses gerichtet. Weil er in dieser Totalität selbst lebt, braucht er nicht einen Teil von ihr durch das Medium der Sehnsucht und der Erinnerung künstlich wiederzuerwecken und herauszulösen. »Mein nisus vorwärts« — so schreibt der Zweiundzwanzigjährige einmal — »ist so stark, daß ich selten mich zwingen kann, Atem zu holen und rückwärts zu sehen[1].« Und noch im fünfundsiebzigsten Jahre hat er in einem Gespräch mit dem Kanzler von Müller dieselbe Grundtendenz bekannt. »Ich statuiere keine Erinnerung in Eurem Sinne, das ist nur eine unbeholfene Art, sich auszudrücken. Was uns irgend Großes, Schönes, Bedeutendes begegnet, muß nicht erst von außen her wieder erinnert, gleichsam erjagt werden, es muß sich vielmehr gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein

[1] An Salzmann, 28. November 1771.

neueres besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen. Es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte, es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muß stets produktiv sein, ein neueres Besseres erschaffen[1].« Wie von der Natur, so gilt es daher auch von der Geschichte: »wir denken, Ort für Ort sind wir im Innern.« Kein Individuum vermöchte sich lebendig und tätig erhalten, wenn es nicht die Kraft besäße, die Last des bloß Vergangenen von sich zu wälzen; wenn nicht mit jedem Atemzug ein ätherischer Lethestrom sein ganzes Wesen durchdränge[2]. Aber eben das Neue, was sich hierdurch bildet, ist selbst kein schlechthin Fremdes, sondern trägt die bekannten und vertrauten Züge, die allem organisch-Gewordenen als solchem eignen. Die echte Geschichte wirkt auf uns nicht durch die Schilderung einer Welt, die versunken und abgetan ist, sondern durch das »historische Menschengefühl«, das sie in uns erweckt. In diesem Sinne sucht die Dichtung des jungen Goethe die Gestalten der Vorwelt zu beschwören. So steigen ihr die Bilder von Goetz und Cäsar, von Christus, Mahomet und Sokrates herauf; aber überall erscheint statt des Heiligen »ein großer Mensch, den ich nur mit Liebesenthusiasmus an meine Brust drücke, und rufe: Mein Freund und mein Bruder!«[3]

Im Charakter und Schicksal dieser Großen aber erfaßt Goethe vor allem wiederum den Zug, durch den sie ihm selbst und seiner eigenen Stellung zu Welt und Umgebung verwandt sind. Es ist die Tragödie des Genies, die die Geschichte in immer neuen Gestalten an ihm vorüberziehen

[1] Zu Kanzler v. Müller, 4. November 1823. — [2] Goethe an Zelter, 15. Februar 1830. — [3] An Herder, Ende 1771.

läßt. Das Gefühl des Genies gegen die Menschen ist demjenigen gleich, das Christus im »Ewigen Juden« bei seiner Rückkehr zur Erde empfindet: »O mein Geschlecht, wie sehn' ich mich nach Dir! Und Du, mit Herz- und Liebesarmen, flehst Du aus tiefem Drang zu mir! Ich komm, ich will mich Dein erbarmen!« Aber für dieses reinste Sehnen gibt es in der empirisch-geschichtlichen Menschenwelt keine Erfüllung. Indem der Genius auf die Welt wirkt, sieht er sich zugleich in ihren Ordnungen gefangen. Er vermag auf sie so wenig zu verzichten, wie er sie mit seinem Gefühl und Willen ganz zu durchdringen vermag. Wenn der Goetz diesen Gegensatz des großen Einzelnen gegen seine Epoche zu dem politisch-geschichtlichen Bilde des »Selbsthelfers in wilder anarchischer Zeit« formt — so würden die Dramen von Caesar, Sokrates und Mahomet diesem Grundmotiv der Dramatik des jungen Goethe seine universelle, sich über die ganze Sphäre des geistigen Daseins erstreckende Durchführung gegeben haben. Vom Mahomet berichtet Goethe selbst, daß in ihm alles dargestellt werden sollte, »was das Genie durch Charakter über die Menschen vermag, und wie es dabei gewinnt und verliert«. In der einzigen Szene des Dramas aber, die uns neben dem Monolog Mahomets erhalten ist: in dem Wechselgesang von Ali und Fatema, schließt sich noch einmal das Ganze von Goethes Natur- und Menschengefühl zu herrlichem Einklang zusammen. Nichts ist hier bloße Allegorie oder bloßer Vergleich; sondern in objektiver Treue und objektiver Vollständigkeit tritt die Anschauung vom Wachsen und Werden des Stromes heraus: wie er aus der Wolke entspringt, wie er als Felsenquell dahinrauscht, wie er Bäche und Flüsse an sich zieht und mit sich fortreißt zum Ozean, dem gemeinsamen Vater.

Aber mitten in dieser Darstellung des ewigen Kreislaufes der Natur steigt nun das Gesamtbild vom innern Wachstum und vom Wirken des Genius empor: — das Bild von Goethe, dem „Befreier", selbst, wie er es hier, im Vorgefühl des Lebens und Schaffens, erschaut hat. Tausende, die in der Dumpfheit und Enge des Daseins zu verschmachten drohen, werden durch ihn erlöst und zum lebendigen Gefühl des Ganzen emporgehoben:

»Und die Bächlein von Gebirgen
Jauchzen ihm und rufen
  Bruder!
Bruder, nimm die Brüder mit!
  Mit zu deinem alten Vater,
  Zu dem ewigen Ozean,
Der, mit weitverbreit'ten Armen,
  Unsrer wartet,
Die sich, ach! vergebens öffnen,
Seine sehnenden zu fassen!

Denn uns frißt, in öder Wüste,
Gier'ger Sand; die Sonne droben
Saugt an unserm Blut;
Ein Hügel
Hemmet uns zum Teiche.
  Bruder!
Nimm die Brüder von der Ebene!
Nimm die Brüder von Gebirgen!
Mit zu deinem Vater! mit!
Und so trägt er seine Brüder,
Seine Schätze, seine Kinder,
Dem erwartenden Erzeuger
Freudebrausend an das Herz!«

3.

Eine weitverbreitete Auffassung und Beurteilung von Goethes Leben pflegt in diesem eine Mehrheit einzelner »Phasen« zu unterscheiden, die sich streng und scharf gegeneinander abheben. Dem schrankenlosen Schaffens- und Freiheitstrieb der Sturm- und Drangzeit soll in dem ersten Weimarschen Jahrzehnt die Hinwendung zur Gebundenheit des empirischen Wirkens gefolgt sein, in der sich Goethe als Dichter fast verlor; bis dann die neue Anschauung, die er von Italien und der Antike gewann, ihn zu sich selbst zurückführte und er nun jenen klassischen Formbegriff ausbildete, der dazu bestimmt war, die beiden Seiten seines Wesens, die Richtung aufs »Ideelle« und aufs »Reelle«, harmonisch zu vereinen. In Wahrheit aber bleibt diese ganze Konstruktion zweideutig und irreführend. Die Art, in der man hier den Künstler sein Ich mit der Welt »versöhnen« läßt, würde lediglich eine äußerliche Anpassung und Angleichung zwischen beiden bedeuten —, würde statt eines echten Ganzen nur eine doppelte Halbheit zutage fördern. Wie in allem echten geistigen Sein und Werden, so ist bei Goethe der Formgedanke nicht die Ergänzung zum Freiheitsgefühl, sondern er liegt als notwendiges Moment in diesem selbst. Die Begrenzung vollzieht sich nicht von außen her durch die fortschreitende Aufnahme der Objekte und durch die fortschreitende Anerkennung der Schranken, die in ihnen gesetzt sind, sondern sie ist von Anfang an und ursprünglich in den gestaltenden Funktionen des Lebens selbst beschlossen. Dieses Leben aber ist eine innere Einheit, die sich nicht in »Perioden« abteilen und zerfällen läßt. Wie von der

Natur, so gilt es von der Entwicklung des Genies, daß sie in ihrem »lebendigen Fließen« nicht auf Tag und Nacht und Stunden angewiesen ist. Um zu den eigentlichen Wurzeln der Goetheschen »Form« vorzudringen, bedarf es daher keiner Rücksicht auf das biographische Detail und auf den äußeren Lebensgang; — sie müssen vielmehr in den reinen Bedingungen des Schaffens selbst enthalten und aus diesen Bedingungen verständlich sein. Dieses Grundverhältnis »wird« nicht bei Goethe, sondern es ist ihm vom ersten Moment an, in dem er produktiv hervortritt, zu eigen. Sein Weg ist nicht der Weg der Verendlichung eines schrankenlosen Strebens, sondern der Weg zu einer Totalität, die in sich selbst ihr Maß und ihre innere Grenze besitzt. —

Fülle und Trunkenheit des Gefühls ist es, worin der junge Goethe allen Sinn und Inhalt des Daseins sieht. Diesen Inhalt will er selbst im Tode noch erfassen und festhalten. Nicht als ein langsames Ermatten und Hinsinken, so fleht er zur Gottheit der Zeit, soll ihm der Tod nahen: »Trunknen vom letzten Strahl, Reiß mich, ein Feuermeer Mir im schäumenden Aug', mich Geblendeten, Taumelnden In der Hölle nächtliches Tor.« Wir fühlen die Flamme des Lebens noch, wenn sie über uns zusammenschlägt und uns vernichtet. Damit aber wird die rastlose Bewegung selbst zum Symbol der ewigen Dauer; das Bild der Zerstörung selbst wird zum Bild der Erhaltung. Und hierin erst erschließt sich die volle Anschauung des Werdens der Natur — denn Natur ist »das ewig tätige Leben, in Ruhe gedacht«. In diesem Zuge freilich erfassen wir nicht nur ihre Analogie, sondern zugleich ihren tiefen Kontrast gegen das Leben des Menschen. Wenn unser Dasein dem Zufall und der Willkür haltlos preisgegeben ist, so ver-

harrt sie in der Sicherheit und Notwendigkeit unverbrüchlicher Gesetze. »Alles entsteht und vergeht nach Gesetz; doch über des Menschen Leben, dem köstlichen Schatz, herrschet ein schwankendes Los.« Was Goethe, von seiner ersten Bekanntschaft mit Spinoza an, mit diesem verknüpft, das ist die Form dieses Naturgefühls. Er leiht dem mathematisch-mechanischen Kosmos Spinozas einen völlig neuen Gehalt, sofern er aus dem Gesamtkomplex des scholastischen Substanzbegriffs lediglich dieses Moment des Beharrens in ewigen Ordnungen heraushebt. Die spätere Darstellung des Verhältnisses zu Spinoza in »Dichtung und Wahrheit« hebt hervor, wie er in diesem Gedanken und in der »alles ausgleichenden Ruhe« Spinozas den Gegensatz zu seinem »alles aufregenden Streben« und zur Gesamtheit seiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise gefunden habe. Im Grunde aber ergreift Goethe auch diesen Gegensatz nicht als eine äußerliche Ergänzung seines Wesens, sondern Spinozas Lehre bringt hier nur einen Grundton seiner eigenen Naturempfindung zum Erklingen und schafft für ihn die stärkere Resonanz. Das Problem, das Spinoza als Metaphysiker sich stellt, hatte Goethe selbst zuvor als eine Frage und eine Aufgabe ergriffen, die er vom Standpunkt des Künstlers formulierte und für deren Lösung er das künstlerische Schaffen als Vermittlung forderte. »Was wir von Natur sehen — schreibt er im Jahre 1772 —, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren . . . Und die Kunst ist gerade das Widerspiel, sie entpringt aus den Bemühungen des Individuums, sich gegen die zerstörende Kraft des Ganzen zu erhalten.« Wie für Spinoza die Mathematik und der mathematisch gefaßte und umgedeutete Substanzbegriff, so

wird daher für Goethe die künstlerische Gestaltung zum Medium, kraft dessen sich ihm im Prozeß des Werdens und Vergehens ein neuer »Bestand« des Wirklichen heraushebt — ein Bestand jedoch, der nicht wie bei Spinoza ins Begrifflich-Allgemeine aufgeht, sondern seine individuelle Prägung bewahrt.

Und im menschlichen Dasein selbst, das zunächst nur den Kontrast gegen die ewige Wahrheit und Beharrlichkeit der Natur zu bilden schien, treten nun immer bestimmter die allgemeinen Grundformen heraus, an die es in allem Wechsel und in aller Vielgestaltigkeit unlöslich gebunden bleibt. Nach ewigen ehernen großen Gesetzen vollenden sich auch die Kreise dieses Daseins. Wie der Baum Ring auf Ring ansetzt, wie der Wandel der Jahreszeiten sich in ein und derselben unabänderlichen Folge vollzieht, so greifen im Leben des Individuums wie der Gattung die einzelnen Glieder notwendig ineinander. Schon die Schilderung der frühesten Jugendzeit Goethes in »Dichtung und Wahrheit« hebt hervor, wie der Knabe sich zu der patriarchalischen Urzeit des Menschengeschlechts hingezogen gefühlt habe, um hier, in der Betrachtung der einfachsten Lebensformen, die Befreiung von der Zerstreuung des äußerlichen Daseins und der Zerstückelung des Lernens zu finden. Die Werther-Zeit hat diese Stimmung verstärkt und vertieft. Immer von neuem versenkt sich Werther in diese Anschauung der glücklichen Kindheit und der ursprünglichen Einschränkung des Menschen, in der er Halt und Ruhe zu gewinnen hofft. Und noch vier Jahrzehnte später kehrt Goethes Altersdichtung, wie von einer lange zurückgedrängten Sehnsucht getrieben, zu diesem Punkte zurück. Aus den Stürmen des Napoleonischen Zeitalters flüchtet sich der »west-östliche Divan« in reinen Osten,

um hier »im Reinen und im Rechten« in die Tiefen menschlichen Ursprungs zu dringen. Aber es sind nicht nur diese ersten primitiven Keime, in denen sich die allgemeine Gesetzlichkeit, an die alles individuelle Tun und Treiben des Menschen zuletzt gebunden bleibt, für uns offenbart. Die Kette, die uns mit der Natur und dem ewigen Gleichmaß ihrer Erscheinungen verknüpft, reißt nirgends ab. In aller Mannigfaltigkeit und Verworrenheit besonderer Bestrebungen bleibt ein Allgemeines und Typisches gegenwärtig. Von dem individuellen »Dämon«, der den Einzelnen vorwärts treibt, weist die Betrachtung hier wieder auf die Ἀνάγκη, auf die allumfassende Notwendigkeit alles Geschehens, zurück. »Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten: Bedingung und Gesetz und aller Wille Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten, Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille.« Für den jungen Goethe aber waren es auch hier wieder die Grunderfahrungen seines Künstlertums, die ihn in dieser Gesamtanschauung der »Naturformen des Menschenlebens« und der eigentümlichen Gebundenheit alles sittlich-geistigen Wirkens befestigten. In einer anderen Sphäre fand er nunmehr das gleiche Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit wieder, das sich ihm zuerst und ursprünglich im dichterischen Schaffen erschlossen hatte. Wie er selbst früh dazu gelangt war, seine dichterische Gabe »ganz als Natur zu betrachten«, so bezeichnet er in seiner Shakespeare-Rede als das Größte an Shakespeares Genius, daß seine Stücke sich alle um den geheimen Punkt drehen, in dem das Eigentümliche unseres Ich, die prätendierte Freiheit unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt. Für den Dichter ist das Problem, das sich hier auftut, von

innen her erhellt, weil er sich in seiner Produktivität zugleich als »frei« und als »Natur« weiß. Und diese Betrachtung dringt nun in die Auffassung alles natürlichen und geistigen Werdens ein: denn wie in der Natur jedes Werk sein eignes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff hat und doch alles Eins ausmacht — so gehorcht im Geistigen jedes Besondere dem Streben nach eigner Vollendung, aber es waltet hierbei, ihm selbst unbewußt, ein Gesetz, das auf die Erhaltung der Totalität, auf die Verknüpfung alles Einzelnen zum Ganzen, gerichtet ist, —

Dieses Verhältnis in die Helle des Begriffs zu rücken und durch die Schärfe des Begriffs zu bezeichnen, liegt der Weltanschauung des jungen Goethe, die in ihrer fruchtbaren »Dumpfheit« verharren will, freilich fern; erst Goethes Altersweisheit hat auch hierfür bestimmte begriffliche Prägungen gesucht. Wo die Sprache des jungen Goethe die Empfindung, die hier zugrunde liegt bezeichnen will, da bietet sich ihr nur der allgemeine Ausdruck des »Schicksals« dar — und auch in ihm soll nicht ein metaphysisches Problem, sondern lediglich eine bestimmte seelische Stimmung gegenüber dem Welt- und Lebensganzen festgehalten werden. Nicht in der Bedeutung eines fremden und äußerlichen Zwanges, sondern als eine freundliche, dem Menschen innerlich verwandte Macht wird hier das Schicksal gefaßt. »Was das Übrige betrifft« — so schreibt Goethe am 30. Oktober 1775 in sein Tagebuch, nachdem ihn, als er sich schon zur Reise nach Italien entschlossen, die wiederholte Einladung Karl Augusts noch erreicht und zur Umkehr bestimmt hatte —, »so fragt das liebe unsichtbare Ding, das mich leitet und schult, nicht, ob und wann ich mag. Ich packte für Norden und ziehe

nach Süden; ich sagte zu, und komme nicht, ich sagte ab und komme . . . Das weitere steht bei dem lieben Ding, das den Plan zu meiner Reise gemacht hat.« Über all die äußere und innere Unsicherheit seiner Lage in den ersten Weimarer Jahren wird Goethe durch dieses Grundgefühl hinweggehoben. »Du hast für uns das rechte Maß getroffen. In reine Dumpfheit uns gehüllt. Daß wir, von Lebenskraft erfüllt, In holder Gegenwart der lieben Zukunft hoffen.« Denn mehr als jeder andere bedarf der schöpferische Mensch dieses reinen Vertrauens auf das Schicksal, weil es ihm nicht gegeben ist, Zeit und Stunde des Schaffens willkürlich herbeizurufen, sondern er sie als eine reine »Gabe von oben« erwarten muß. So fühlen sich die wahrhaft Prometheischen Naturen gerade darin, daß sie das Ganze ihrer Welt im Ich gründen und aus dem Ich hervorbringen, einer Macht zu eigen, der sie nicht gebieten können. Das eben charakterisiert sie, daß sich zwischen sie und diese Macht keine fremde äußerliche Bestimmung mehr einschiebt. Was den Menschen sonst in seiner Schwäche und Bedürftigkeit an seine Götter kettet, ist für sie im Bewußtsein ihres ursprünglichen Schöpfertums verschwunden. »Vermögt Ihr zu scheiden Mich von mir selbst? vermögt Ihr mich auszudehnen, Zu erweitern zu einer Welt?« — ruft Prometheus in Goethes Fragment dem Merkur zu. Ohne Vermittlung, als ein Freier, steht er der allmächtigen Zeit und dem ewigen Schicksal gegenüber. In diesem Gefühl einer Bindung, der sie gemeinsam unterliegen, stellt er sich den Göttern entgegen: »Das was ich habe, können sie nicht rauben, und was sie haben, mögen sie beschützen. Hier Mein und Dein, Und so sind wir geschieden.« Wiederum verknüpfen sich hier Lösung und Bindung in

eins: der Mensch wird frei von allen äußerlich-konventionellen Lebensmächten, indem er bis in den tiefsten Grund zurückgeht, aus dem ihm sein individuelles Gesetz und seine individuelle Gebundenheit quillt.

Die Prometheusdichtung aber enthüllt zugleich ein anderes Motiv, in dem sich die innere Welt des jungen Goethe vollendet. Denn in ihrem Mittelpunkt steht die Szene, wie die Gebilde, die Prometheus geschaffen, durch Minervas Hilfe zum Leben erweckt werden. »Sie mögen hier gebunden sein von ihrer Leblosigkeit — so hatte Prometheus zuvor gesprochen —, sie sind doch frei und ich fühl' ihre Freiheit.« Aber diese Lebendigkeit der Gebilde war nur ein Reflex vom Leben des Bildners. Nun aber vollzieht sich das Wunder, daß die Gestalten aus diesem Verhältnis heraustreten und eine neue Form des Selbst, des Bewußtseins gewinnen. Sie treten hervor in eigener Bewegung und in eigenem Gefühl des Daseins — geformt nach dem Bilde des Prometheus und dennoch unabhängig und sich selber angehörig. Eine neue Welt ist entstanden, die sich von ihrem Schöpfer ablöst — die, wie sie durch ihn bestimmt und geformt war, nunmehr ebenso ihn selbst bestimmt und formt. In diesem Symbol hat Goethe ein Erlebnis festgehalten, das ihm selbst immer wieder nahegetreten war. Wie es seine durchgängige Richtung war, alles was ihn erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte »in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit sich selbst abzuschließen«, so erfuhr er andererseits, daß dieser Abschluß dennoch nur ein scheinbarer war. Denn die Gestalten selbst unterstehen, nachdem sie einmal ins Dasein gerufen, nicht mehr dem Wink und Willen dessen, der sie geschaffen. Sie sind — mit derselben Notwendigkeit und mit derselben

objektiven Bestimmtheit, wie irgendein naturhaft-Wirkliches sie aufweist. Und wie ein für sich bestehendes Sein wirken sie nun auf das eigene Selbst des Künstlers zurück. Das war es, was Goethe vor allem am Werther entgegentrat — in der Art, wie ihm die Dichtung aus dem Erlebten unmittelbar und notwendig herauswuchs und wie sie nun sein eigenes inneres Verhältnis zu den Menschen, denen sie am nächsten angehörte, zu gefährden drohte. »Ich wollte um meines eigenen Lebens Gefahr willen — so schreibt Goethe in dem herrlichen Brief, in welchem er Kestner diese Stellung des Künstlers zu seinem Werk zu deuten versucht — Werthern nicht zurückrufen, und glaub mir, glaub an mich, diese Besorgnisse, diese Gravamina schwinden wie Gespenster der Nacht, wenn du Geduld hast ... Werther muß — muß sein! — Ihr fühlt ihn nicht, ihr fühlt nur mich und euch, und was ihr angeklebt heißt, — und trutz euch und andern eingewoben ist.«[1] Kraft dieser Verwobenheit der künstlerischen Form mit den Grundzügen des Erlebnisses, durch die erst die dichterische Gestalt ihr inneres »Muß« empfängt, empfindet Goethe die leidenschaftlichste Abneigung gegen alle diejenigen, die diese Einheit dadurch wieder zerstören, daß sie den einzelnen »wirklichen« Elementen nachforschen, aus denen das Werk hervorgegangen ist. Eine derartige Betrachtungsweise ist ihm die typisch-philiströse und banale — ist die Stellung derer, denen es nicht gegeben ist, »ein geistiges Werk geistig aufzunehmen«. »Der Dichter verwandelt das Leben in ein Bild, die Menge will das Bild wieder zu Stoff erniedrigen.« Nur dann aber, wenn die dichterische Form in ihrer wahrhaften und gleichsam unpersönlichen Rein-

[1] An Kestner, 21. November 1774.

heit gefaßt wird, eignet ihr die persönlich-befreiende Kraft. »Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde — so belehrt Prometheus Pandora — Du ganz erschüttert alles fühlst Was Freud und Schmerzen jemals Dir ergossen . . . Und alles um Dich her versinkt in Nacht Und du, in immer eigenstem Gefühl, Umfassest eine Welt: — Dann stirbt der Mensch.« Dem Dichter aber ist es gegeben, sich gegen diese zerstörende Gewalt des Seins und des inneren Gefühls zu erhalten. Er rettet sich aus diesem »stürmischen Elemente« in Gebilde, die sich, wie in einem eigenen reinen Äther des Daseins schwebend, von ihm loslösen. Und durch diese neue Weise der Objektivität hindurch ist ihm auch alles andere Sein: das Sein der Natur wie der geistig-geschichtlichen Lebensmächte verändert. Wie durch eine eigentümliche Umwendung ist alle Notwendigkeit auf die dichterische Gestalt übergegangen, während er selbst, im Prinzip des Gestaltens, der Freiheit seines inneren Lebens bewußt geworden ist.

Damit stehen wir an dem letzten Punkte dieses Aufbaues der Wirklichkeit bei Goethe: bei der neuen Stellung die er zum Praktischen, zur Welt des Wirkens und Tuns gewinnt. Mit der Sturm- und Drangperiode scheint der junge Goethe zunächst durch die allgemeine Tendenz verbunden, daß er jede Einengung des Tuns durch einen besonderen Stand oder Beruf von sich weist. »Der Gelehrtenstand, der Juristenstand, der Predigerstand, der Autorstand, der Poetenstand — so ruft Schlosser in seinen »Politischen Fragmenten« —, überall Stände und nirgends Menschen!«[1] Und Werther stimmt in diesen Ton, der seit Rousseau der herrschende ist, ein. »Meine Mutter möchte mich gern in Aktivität haben, sagst du; das hat

[1] Vgl. Erich Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 214.

mich zu lachen gemacht. Bin ich jetzt nicht auch aktiv? und ist's im Grund nicht einerlei: ob ich Erbsen zähle oder Linsen? Alles in der Welt läuft doch auf eine Lumperei hinaus, und ein Mensch, der um anderer willen, ohne daß es seine eigene Leidenschaft, sein eigenes Bedürfnis ist, sich um Geld oder Ehre oder sonst was abarbeitet, ist immer ein Tor.« Aber schon in dem Ausdruck dieser Stimmung liegt eine andere, scheinbar gegensätzliche Wendung, vorbereitet. Wenn der Gegenstand des Tuns für das Tun selbst nicht das eigentliche Maß abzugeben vermag, — wenn alles Tun, wie Goethe dies Verhältnis sonst auszusprechen liebt, im Grunde immer nur »symbolische« Bedeutung haben kann:[1] so gilt dies wie im negativen, so auch im positiven Sinne. Wenn das äußere Werk den inneren Gehalt nicht vollständig in sich zu fassen und darzustellen vermag, so vermag es ihn doch auf der anderen Seite auch nicht wahrhaft zu beschränken. Er bleibt ihm gegenüber vielmehr ein Eigenes und Freies — vorausgesetzt, daß nicht der bloße Ertrag des Tuns gesucht wird, sondern die innere Bereicherung, die wir in ihm erfahren und die neue Stellung, die wir uns in ihm zur Wirklichkeit geben, als die wahrhafte Norm gilt. Dieses Gefühl und diese Erkenntnis ist es, die in Goethe, vom Werther an, immer lebendiger wird. »Wo habt Ihr einen Schauplatz des Lebens für mich?« — so mochte er wohl mit Crugantino in »Claudine von Villa Bella«, in den engen Verhältnissen seiner Vaterstadt und seiner nächsten Umgebung bisweilen fragen. Wenn er sich, Forderungen des Vaters gegenüber, hier zeitweilig bescheidet, so geschieht es in dem Bewußtsein, die Bindungen, die er auf sich nimmt, in jedem Moment wieder

[1] Zu Eckermann, 2. Mai 1824.

abstreifen zu können. »Ich, lieber Mann — so schreibt er im September 1773 an Kestner — lasse meinen Vater jetzt ganz gewähren, der mich täglich mehr in Stadt Civil Verhältnisse einzuspinnen sucht, und ich laß es geschehen. So lang meine Kraft noch in mir ist! Ein Riß! und all die Siebenfache Bastseile sind entzwei.« Aber gerade in der Sicherheit, die ihm dieses innere Kraftgefühl gibt, lernt er nun früh, das extensive Maß des Wirkens in ein intensives zu verwandeln. Auf die Frage »Wie vieles ist denn Dein«, antwortet Prometheus mit ruhigem Stolz: »Der Kreis, den meine Wirksamkeit erfüllt! Nichts drunter und nichts drüber!« Wie klein oder groß dieser Kreis sein mag, gilt gleichviel —: die Energie der Erfüllung und ihre Richtung von innen her ist das Entscheidende. Und es ist in der Tat eine innere Notwendigkeit die den Dichter über die Welt seines Gefühls und seiner Phantasie hinausweist. Denn eben dies ist die Tragik des Dichtergeschicks, daß je mehr sich das Ich, sinnend und gestaltend, zur Welt zu erweitern sucht, es um so tiefer die Einsamkeit empfindet, in die es gebannt bleibt. Im »Satyros«, in dem sich Goethe in schmerzlicher Ironie von Elementen seines eigenen vergangenen Lebens loslöst, hat diese Stimmung ihren deutlich vernehmbaren Ausdruck gefunden. Mitten durch die grotesken Züge des Werkes hindurch klingt die Klage über Menschenlos und Künstlerlos. »Hast Melodie vom Himmel geführt Und Feld und Wald und Fluß gerührt; Und wonnlicher war Dein Lied der Flur Als Sonnenschein; Und bist allein, Bist elend nur!« Aus solcher Vereinsamung befreit nur die Welt des äußeren Wirkens und Handelns. Nicht durch Sinnen oder Denken, sondern durch die Tat versöhnt sich der Genius mit der Welt. Schon als Jüngling, in der höchsten Energie

seines Schaffens lernt daher Goethe die »Entsagung« üben, die sein Mannes- und Greisenalter als höchstes Prinzip alles sittlichen Tuns bezeichnen. Der Glanz des Übermenschentums verbleicht und immer bestimmter und reiner tritt an seiner Stelle die Forderung »Erkenne Dich, leb' mit der Welt in Frieden« hervor. Als Zweiundzwanzigjähriger hat Goethe in einem Brief an Herder das Ideal des männlichen »Dreingreifens«, wie es ihm vorschwebte, gezeichnet. »Über den Worten Pindars *ἐπικρατεῖν δύνασθαι* ist mirs aufgegangen. Wenn Du kühn im Wagen stehst, und vier neue Pferde wild unordentlich sich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkst, den austretenden herbei, den aufbäumenden hinabpeitschest, und jagst und lenkst, und wendest, peitschest, hältst und wieder ausjagst, bis alle sechzehn Füße in einem Takt ans Ziel tragen — das ist Meisterschaft, *ἐπικρατεῖν*, Virtuosität. Wenn ich nun aber überall herumspaziert bin, überall nur dreingeguckt habe, nirgends zugegriffen. Drein greifen, packen ist das Wesen jeder Meisterschaft.«[1] In dieser Art, die Meisterschaft zu begreifen ist eine bestimmte Form der Selbstbegrenzung gefordert und gegeben: und diese innere Forderung ist es gewesen, die Goethe nach Weimar und in den Kreis des unmittelbaren Wirkens getrieben hat. Die ersten Weimarer Jahre hatten zu bewähren, ob die innere »Form«, die er sich gegeben hatte, sich nach außen kräftig und wirksam erweisen werde. Noch fühlt sich Goethe dem »Schicksal« unterworfen und pflichtig — »denn ein Gott hat jedem seine Bahn vorgezeichnet« — aber er steht zugleich in der reinen Energie der Tat und des Willens über ihm. »Ich lerne täglich mehr steuern auf der Woge der Menschheit, bin tief in

[1] An Herder, Juli 1772.

der See«, schreibt er zwei Monate nach seiner Ankunft in Weimar an Lavater — und in den folgenden Briefen, wie in dem Gedicht »Seefahrt«, das der reinste Ausdruck der Stimmung dieser Tage ist, wiederholt sich stets aufs neue dieses Motiv. So unterliegt Goethe auch hier, in dem eingeschränkten Kreis der nächsten praktischen Aufgaben, keiner anderen Bindung, als derjenigen, die er in sich selbst verlangt und vorweggenommen hatte. Ein erster Höhepunkt seiner Entwicklung ist damit erreicht: denn nacheinander hat sich aus der innerlichen Bewegtheit selbst die reine Gestalt der Natur und der Dichtung, des Schicksals und des menschlichen Wirkens herausgelöst. Die italienische Reise bedeutet für Goethe nur den Abschluß dieses in seinem ganzen geistigen Dasein vorgebildeten Prozesses. Goethe hat das Wort, daß man das, was man in der Jugend wünsche, im Alter die Fülle habe, dahin gedeutet: daß unsere Wünsche Vorgefühle der Fähigkeiten sind, die in uns liegen, und daß uns daher unsere Sehnsucht nur in der Ferne zeige, was wir schon im stillen besitzen. Die Sehnsucht, die ihn nach Italien trieb, war von dieser Art. Die besondere Fassung freilich, die Goethes Formbegriff in Italien empfing, ruhte nicht allein auf inneren Bedingungen, sondern hier wirkte neben der Anschauung der in sich geschlossenen und vollendeten Welt der antiken Kunst die Begriffswelt Winckelmanns fort. Damit aber war in die stetige Entwicklung Goethes ein Moment getreten, das erst von dem bisherigen geistigen Zentrum aus innerlich angeeignet werden mußte. Die Voraussetzungen, die rein in der eigentümlichen Richtung von Goethes Produktivität beschlossen lagen, und die Bestimmungen, die aus einer anderen geistig-geschichtlichen Sphäre hinzutraten, greifen jetzt in-

einander ein und aus ihrer Wechselwirkung ergibt sich die neue Prägung, die der Formgedanke in Goethes »klassischer« Epoche erhält.

4.

Unter den mannigfachen Bildungselementen, aus denen die Welt des jungen Goethe sich aufbaut, kommt der Theorie der Kunst nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Jede Ästhetik und Kritik, die, statt sich in den Mittelpunkt des schöpferischen künstlerischen Prozesses zu versetzen, von der Wirkung auf den Betrachter ausgeht, um sie zu zergliedern und auf feste Begriffe zu bringen, weist er mit Heftigkeit von sich. In einer Rezension der »Frankfurter gelehrten Anzeigen« von Sulzers »Allgemeiner Theorie der schönen Künste« — immerhin desjenigen Werkes, das die gesamten Resultate der psychologischen Ästhetik der Aufklärungsepoche enthielt und vollständig entwickelte — kommt dieses Gefühl zu elementarem Ausbruch. »Wenn irgend eine spekulative Bemühung den Künsten nützen soll, so muß sie den Künstler grade angehn, seinem natürlichen Feuer Luft machen, daß es um sich greift und sich tätig erweise. Denn um den Künstler allein ists zu tun, daß der keine Seligkeit des Lebens fühlt als in seiner Kunst, daß, in sein Instrument versunken, er mit allen seinen Empfindungen und Kräften da lebt. Am gaffenden Publikum, ob das, wenns ausgegafft hat, sich Rechenschaft geben kann, warums gafft oder nicht, was liegt an dem?« Der Künstler jedoch bedarf, wenn er nur wahrhaft in seine Aufgabe und seinen Gegenstand versunken ist, keines analytischen Begriffs, der ihm beides deutet und erklärt.

Geheimnisvoll am lichten Tag läßt sich auch die Dichtung des Schleiers nicht berauben. »Sieh, Lieber« — so schreibt Goethe um diese Zeit an Fritz Jacobi —, »was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist, die Reproduktion der Welt um mich durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimnis, Gott sei Dank, das ich auch nicht offenbaren will den Gaffern und Schwätzern.« Von dem gleichen Zorn gegen alle ästhetischen Kritiker und »Akademiker«, gegen jedes unfruchtbare Kennertum, sind Goethes Jugendwerke durchweg erfüllt: das Motiv »Schlagt ihn tot, den Hund! Es ist ein Rezensent«, findet hier seine vielfältige, bald ernsthafte, bald humoristische Abwandlung. (Es hatt' ein Knab' eine Taube zart — Der Kenner — Kenner und Künstler — An Kenner und Liebhaber.) Der Poetik Herders und der Sturm- und Drangperiode zwar steht Goethe innerlich nahe, und von ihr entnimmt er die Grundbegriffe vom Genius als Schöpfer, von dem Künstler als »zweiten Prometheus«. Aber auch diese Begriffe sollen ihm lediglich das eigene innere Pathos bestätigen, nicht aber sucht er in ihnen eine »Erklärung« des künstlerischen Schaffens. Kants Ästhetik, in der er später einen Teil dieser Deutung gefunden hat, war noch nicht hervorgetreten. »Es war noch lange hin bis zu der Zeit« — so bemerkt Goethe später in dem Rückblick auf diese Epoche —, »wo ausgesprochen werden konnte: daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Tun Gesetz und Regel gibt.« Die Kunst will geübt, nicht begriffen sein; ihre Ausübung ist ihr einzig wahrhafter Begriff.

Nun aber, beim Eintritt in die neuen Lebensverhält-

nisse in Weimar, wandelt sich allmählich diese Stellung. Denn wie sehr Goethes Natur in ihrer Gesamtheit diesen Fortgang zum tätigen Leben forderte: für den Künstler bedeutet sie dennoch zunächst eine Einengung und eine Schranke, die er immer wieder schmerzlich empfindet. Die Unbedingtheit der jugendlichen und der künstlerischen Forderungen wird überall durch den Widerstand von außen gehemmt. Und unter diesen Hemmungen richtet sich nun Goethes Blick betrachtend und spähend auf das innere Gesetz seiner dichterischen Produktion zurück. Jetzt lernt er, sie gleich einem Naturgeschehen zu beobachten, das seinen inneren unveränderlichen Rhythmus hat. »Ich muß« — so schreibt er im März 1780 in sein Tagebuch — »den Cirkel, der sich in mir umdreht von guten und bösen Tagen näher bemerken. Leidenschaften, Anhänglichkeit, Trieb, dies oder jenes zu tun, Erfindung, Ausführung, Ordnung — alles wechselt und hält einen regelmäßigen Kreis. Heiterkeit, Trübe, Stärke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier ebenso.« Man fühlt, wie hier die Betrachtung des künstlerischen Schaffens durch das Medium der Naturbetrachtung vermittelt ist. Denn diese hatte sich Goethe inzwischen in ihrem ganzen Reichtum und ihrer ganzen Tiefe erschlossen. Aus der Vereinzelung im praktischen Wirken und aus der Inkonsequenz der Menschen, die ihm überall entgegentrat, hatte er sich — wie er einmal an Knebel schreibt — zur großen „Konsequenz der Natur" gerettet[1]. Jetzt naht er der Natur nicht nur im dichterischen Mit- und Nachempfinden, sondern geht ihr als Botaniker, als Anatom, als Mineraloge und Geologe nach. Diese Stellung zur Natur schließt auch eine neue Stellung zur Kunst in sich. Nicht nur als

[1] An Knebel, 2. April 1785.

Schaffender will Goethe jetzt in ihr leben, sondern auch als Schauender will er sich ihr reines »Wesen« enträtseln. Denn »wie Natur im Vielgebilde Einen Gott nur offenbart, so im weiten Kunstgefilde Webt ein Sinn der ew'gen Art«. Aber dieser Sinn erschließt sich freilich nicht dem abstrakten ästhetischen Begriff, noch der psychologischen Zergliederung, sondern er will in den ewigen Werken der Kunst selbst angeschaut sein. So reift in Goethes Seele immer mehr und mehr die Forderung der italienischen Reise — bis sie endlich übermächtig wird und zu Entschluß und Tat drängt.

Und nun sieht er alles, was er für sich selbst erstrebt hatte, in einem fremden Medium geleistet und vollendet vor sich. Wie eine Gespenster- und Zauberwelt, der er entflohen ist, liegt die farb- und gestaltlose Natur des Nordens hinter ihm. Jetzt glaubt er sich befreit von dem rastlosen Suchen nach der Form und dem Gesetz des eigenen Ich — das Sehnen des ewig unbefriedigten Geistes gelangt zur Ruhe in der Reinheit gegenständlicher Betrachtung. Aber freilich: diese Wendung vom »Subjektiven« ins »Objektive«, die Goethe fortan als den eigentlichen Ertrag der italienischen Reise rühmt, bezeichnet nur ungenau und unvollständig die Wirkung, der er hier unterliegt. Er mochte wünschen, sich ganz von sich selbst zu trennen, um rein und unverfälscht den Inhalt des neuen Objektiven, das sich ihm erschloß, mit allen Organen in sich aufzunehmen. Aber der Dichter Goethe sieht, wie Faust in der »Klassischen Walpurgisnacht«, in dem Ganzen der antiken Götterbilder doch nur die Gestalten, »wie sie dorthin sein Auge schickt«. Und so findet er in der neuen Gegenstandswelt vor allem wieder seine eigentümliche Weise des Sehens bestätigt. »Ich habe endlich

das Ziel meiner Wünsche erreicht« — heißt es in einem seiner ersten Briefe aus Rom an Herder und seine Frau — »und lebe hier mit einer Klarheit und Ruhe, die Ihr Euch denkt, weil Ihr mich kennt. Meine Übung alle Dinge wie sie sind zu sehen und zu lesen, meine Treue, das Auge Licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Prätention, machen mich hier höchst im Stillen glücklich[1].« Aber dieses reine Empfangen ist, wie immer für Goethe, nur die andere Seite und nur ein anderer Ausdruck für sein reines Gestalten. »Du kennst meine alte Manier« — schreibt er zur gleichen Zeit und im selben Sinne an Frau von Stein —, »wie ich die Natur behandle, so behandl' ich Rom, und schon steigt's mir entgegen.« Alles ist, wie er sich's dachte, und doch ist ihm alles neu. »Ich habe keinen ganz neuen Gedanken gehabt, nichts ganz fremd gefunden, aber die alten sind so bestimmt, so lebendig, so zusammenhängend geworden, daß sie für neu gelten können[2].« Denn auch das Ganze seiner Naturansicht ist ihm jetzt in einem neuen Sinne gewiß geworden, indem ihm der grundlegende Gedanke der Metamorphose nicht als Traum und Phantasie, sondern als Gewahrwerden der »wesentlichen Form der Natur« entgegentritt. Die eigene geistige Form, die sich in Goethe gebildet hat, hat die Gewähr ihrer Identität mit der »Wesensform« der Dinge gefunden: die Subjektivität hat sich in die Betrachtung der reinen Idee aufgelöst.

Indem Goethe diesen Ausdruck aufnimmt, tritt er, wie zuvor in eine neue Welt der Anschauung, in eine neue Welt des Gedankens ein. Er nimmt seinen Standort in

[1] An Herder, 10. November 1786. — [2] An Frau v. Stein, 1. November 1786.

jener großen geschichtlichen Tradition, die ihm zunächst durch Winckelmann vermittelt wird, die aber in Wahrheit über diesen hinaus zu Ficin und Augustin, zu Plotin und Plato zurückführt. Aber wie er sich nun in Italien in der Betrachtung der Kunst ganz mit der Aufgabe durchdringt, »daß alles anschauende Kenntnis werde, nichts Tradition und Name bleibe« — so gilt das gleiche für ihn auch im Gebiet der theoretischen Begriffe. Sein »Platonismus« ist kein starres und fertiges Schema; sondern er wird für ihn zum veränderlichen und beweglichen Ausdrucksmittel für alle inneren Wandlungen seiner Natur- und Kunstanschauung. In Rom tat sich ihm — wie er an Karl August schreibt — eine andere Natur, ein weiteres Feld der Kunst auf; »ja ein Abgrund der Kunst, in den ich mit desto mehr Freude hineinschaute, als ich meinen Blick an die Abgründe der Natur gewöhnt hatte[1].« Und nun entdeckt sich ihm der tiefe und merkwürdige Zusammenhang, daß das innere Gesetz, aus dem diese Kunst geflossen ist, mit dem der Natur seinem Gehalt und Wesen nach einerlei ist. Die Antike bedurfte nicht der Nachbildung einzelner Naturdinge: denn sie stand mitten in der Anschauung der Grundgesetze, nach denen die Natur selbst in der Bildung des Einzelnen verfährt. Sie begnügte sich nicht mit dem Produkt, sondern drang zu den Urprinzipien der Produktion selbst vor. Damit aber fiel alles Eigensinnige und Zufällige, was lediglich der eingeschränkten Individualität des besonderen Künstlers angehörte, von ihr ab. »Diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden: alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen: da ist die

[1] An Karl August, 25. Januar 1788.

Notwendigkeit, da ist Gott.« Hierin ist der eigentliche und tiefste Unterschied zwischen Stil und Manier bezeichnet. Die »Manier« gibt eine einzelne Perspektive der Dinge, sie nimmt sie, wie sie auf den jeweiligen Beschauer nach seinem besonderen Standort wirken, — der künstlerische Stil stellt sie dar, wie sie in sich, nach ihrer immanenten Regel, sind. Das unterscheidet die Werke der großen Alten von denen der Neueren: daß die Alten die Existenz darstellen, wir gewöhnlich den Effekt, daß jene das Fürchterliche, wir fürchterlich schildern, jene das Angenehme, wir angenehm usw.[1] »Ich muß immer heimlich lachen« — so schreibt Goethe um diese Zeit an Karl August —, »wenn ich Fremde sehe, die beim ersten Anblick eines großen Monumentes sich den besonderen Effekt notieren, den es auf sie macht. Und doch, wer tuts nicht? und wie viele begnügen sich nicht damit[2].« Was Goethes Kunstbetrachtung jetzt mit der seiner Jugend verknüpft, ist der Grundzug, daß die Werke nur als Ausdruck der bildenden Energien genommen werden, die hinter ihnen stehen. Aber wenn diese Energien von dem jungen Goethe in die Subjektivität des Künstlers, in seine leidenschaftliche innere Bewegtheit verlegt wurden, so erscheinen sie jetzt als eine Form des objektiven Werdens, in der der Gegenstand selbst sich darstellt. Man erinnert sich des Wortes Plotins, daß Phidias, um den Zeus darzustellen, ihn so gebildet habe, wie er selbst in die Erscheinung treten würde, wenn er den Entschluß faßte, sich uns sichtbar zu machen. Dort war es die Energie des »Genies», hier ist es die Energie der »Natur«, auf die wir zurückgewiesen werden; dort waren es die Kräfte der Gestal-

[1] Italienische Reise, 28. Januar, 17. Mai, 6. September 1787.

[2] An Karl August, 17. November 1787.

tung, hier ist es ihr Maß und ihre Regel, was als das entscheidende Moment herausgehoben wird. Wenn Goethes Kunstanschauung von nun ab dauernd auf das »Urbildliche« und »Typische« dringt, so ist dies ausschließlich in diesem Sinne zu verstehen. Der Typus bedeutet niemals ein ein für allemal feststehendes nachahmbares Schema, sondern eine Norm, die nicht anders als in der Veränderung selbst, in dem gesetzlichen Fortschritt von einem individuellen Gebilde zum andern erkannt und ergriffen werden kann. Freilich tritt dieses Grundverhältnis, wie sich zeigen wird, in seiner vollen Klarheit erst im Ganzen von Goethes Naturansicht und in seiner Metamorphosenlehre heraus, während seine ästhetischen Einzeltheorien es bisweilen eher verdunkeln, als erläutern. Im ganzen aber herrscht fortan für Goethe zwischen beiden Gebieten der genaueste Parallelismus. Auch beim Kunstgebrauch können wir mit der Natur nur wetteifern, wenn wir die Art, wie sie bei Bildung ihrer Werke verfährt, ihr wenigstens einigermaßen abgelernt haben[1]. Reicher und tiefer als zuvor schließt sich also in der Welt des Schönen die Welt der Erkenntnis selbst vor uns auf. Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben[2]. In diesem Zusammenhange wird für Goethe das Geheimnis des klassischen Stils offenbar. »Wie die einfache Nachahmung auf dem ruhigen Dasein und einer liebevollen Gegenwart beruht, die Manier eine Erscheinung mit einem leichten, fähigen Gemüt ergreift, so ruht der Stil auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in

---

[1] Einleitung in die Propyläen (1797).

[2] Maxim. u. Refl. Nr. 183.

sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen[1].« Denn das Gesetz, das in die Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigensten Bedingungen, bringt das objektiv Schöne hervor. Jetzt erst wird völlig deutlich, in welchem Sinne Goethe Wahrheitsliebe als das Erste und Letzte bezeichnet, was vom Genie zu fordern ist[2]. Was er einmal — im Jahre 1825 — gegen Eckermann ausspricht: daß in der Natur nichts schön sei, was nicht naturgesetzlich als wahr motiviert wäre, das ist die allgemeine Grundüberzeugung, die zum mindesten von den Tagen der italienischen Reise an keine Wandlung mehr in ihm erfahren hat.

Wie diese neue Theorie der künstlerischen Form sich in Goethes eigenem Schaffen widerspiegelt, kann hier nicht einmal in allgemeinsten Umrissen dargestellt werden: jede derartige Darstellung hätte nichts Geringeres als eine Stilgeschichte der gesamten Goetheschen Dichtung zur Voraussetzung. Nur an einem prägnanten Beispiel: an der Umbildung von Goethes lyrischem Stil versuchen wir die Wandlung anzudeuten, die sich jetzt allmählich vollzieht. Wenn Goethe nach seiner Rückkehr aus Italien daran geht, die »Spreu des allzu Subjektiven« aus seinen Jugendgedichten zu entfernen, so ist er damit in Gefahr, in das innerste Prinzip dieser Dichtungen, in den Kern und Gehalt ihres Lebens selbst, willkürlich einzugreifen. Die spätere Entwicklung jedoch, die seine Lyrik — freilich erst nach der streng »klassizistischen« Epoche — nimmt, läßt erkennen, daß die Spannung und Gegensätzlichkeit, die zwischen der Grundempfindung des Lyrikers Goethe und zwischen dem klassischen Formprinzip zunächst zweifellos besteht, sich all-

[1] S. den Aufs. Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil in der »Italienischen Reise«. — [2] Maxim. Nr. 382, 1345, 1346.

mählich löst und eine neue Einheit der Empfindung und des Ausdrucks aus sich hervorgehen läßt. Es ist noch dieselbe Kraft der Innerlichkeit, dieselbe Intensität und Fülle des Gefühls, wie in den Gedichten an Friederike und Lilly, die in der Marienbader Elegie und in den Suleika-Liedern lebt. Dieses Fortwirken und dies innere Wachstum der eigentümlichen lyrischen Grundform Goethes wäre unverständlich, wenn seine »Klassizität« darin bestanden hätte, das Individuelle in einem Allgemeinen, das Besondere durch ein Typisches aufzuheben. In Wahrheit aber hat Goethe, selbst in den extremsten Fassungen der bloßen Theorie, jede derartige Anschauung beständig von sich abgewehrt. »Es ist ein großer Unterschied« — so sagt er einmal mit Hinblick auf die Differenz, die zwischen ihm und Schiller bestand —, »ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie; sie spricht ein Besonderes aus, ohne an's Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden oder erst spät[1].« Das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, das hier bezeichnet wird, und die Symbolik, die aus ihm hervorgeht, sind der Jugend- und Alterslyrik Goethes gemeinsam; aber die Art, in der die geforderte Einheit der beiden Momente sich herstellt, ist in beiden Fällen verschieden. Goethes Jugendgedichte beginnen fast durchgängig mit der unmittelbaren Darstellung und Aussprache eines bestimmten, individuell begrenzten Gefühlsinhalts.

[1] Maxim. u. Reflex. Nr. 279.

Ein innerer seelischer Zustand, eine reine Beschaffenheit des Ich prägt sich aus und scheint in dieser Ausprägung ihr volles Genüge zu finden. Aber von diesem ersten Keim und Anfang an greift nun die Gestaltung weiter. Die Empfindung des Ich weitet sich zur Empfindung der Gesamtnatur, das Bild des besonderen Objekts formt sich zu einem Bilde, in das die Ansicht des Weltganzen eigentümlich verwoben ist. Goethes dichterische Phantasie verfährt synthetisch: sie dringt von einem bestimmten einzelnen Punkte aus fortschreitend zum Gefühl der Totalität des Seins vor. So steht hier am Anfang ein voller Akkord persönlichen Lebens, — aber dieses Leben, das nichts anderes verlangt, als selber rein auszuströmen, faßt und fixirt sich damit zugleich in einer objektiven Anschauung. »Ich saug' an meiner Nabelschnur nun Nahrung aus der Welt« — so beginnt das Gedicht »Auf dem See« in seiner ursprünglichen Fassung; aber indem nun im Auf und Ab, im Wallen und Wogen des Gefühls das Innere des Dichters sich wie im Takt des Ruderschlags bewegt, indem seine Gedanken von der Geliebten fliehen und zu ihr zurückkehren, wird damit zugleich jeder Einzelzug des landschaftlichen Bildes, alle Ferne und alle Nähe, die Sterne, die sich im See spiegeln und die reifende Frucht an seinem Ufer, wie von innen her, lebendig. In solcher Vermittlung erst besitzt der Dichter die Natur. Nicht mit einem Male ist sie ihm gegeben; sondern indem er, ganz in sein Ich versunken, dieses Ich als ein ewig Regsames, über alle Grenzen Hinausschreitendes erfährt, breitet sich zugleich ihr Inhalt vor ihm aus. Vergleicht man dem Fortgang, der hier waltet, die Lyrik des Goetheschen Alters, so erkennt man, daß in dieser sich gleichsam die Richtung des Prozesses

der Gestaltung verändert hat. „Die Anschauung der Totalität des Seins ist hier nicht mehr Zielpunkt, sondern sie ist zum Ausgangspunkt geworden. Wenn in den Jugendwerken das Ganze der Welt nur in der Empfindung gegenwärtig war und durch sie in ahnungsvoller »Fülle« und »Dumpfheit« umfaßt wurde: so ist es jetzt herausgetreten in die Welt des Gedankens. Das »Allgemeine« wird nicht nur vorausgefühlt, sondern es wird in der Form der »Idee« erschaut und gewußt. Das ist die Stellung zur Wirklichkeit, die sich in Goethe, seit der Rückkehr aus Italien, immer tiefer befestigt, und die nun auch auf seine dichterischen Schöpfungen zurückwirkt. Denn auch dort, wo diese noch aus der reinen und ungebrochenen Kraft der künstlerischen Gestaltung fließen, liegt ihnen jetzt doch stets ein komplexes geistiges Ganze als Voraussetzung zugrunde. Dieses Ganze wird nicht mehr im allmählichen Fortschritt vom Besonderen aus erreicht, sondern es besteht und drängt sich gleichsam in einen Punkt, in ein konkretes Symbol zusammen. Manche Goethesche Altersgedichte sind daher wie jene Siegelringe, von denen der West-östliche Divan spricht: »Ein Siegelring ist schwer zu zeichnen, Den höchsten Sinn im engsten Raum; Doch weißt du dir ein Echtes anzueignen, Gegraben steht das Wort, du denkst es kaum.« Die Liebesgedichte Goethes an Marianne von Willemer sind überall durchdrungen vom reichsten individuellen Gehalt und leidenschaftlicher individueller Bewegtheit: aber hinter ihnen steht zugleich ein ungeheurer geistig-geschichtlicher, ja kosmischer Hintergrund. Nicht nur wird, durch das Medium dieser Liebe, für Goethe die Welt von Hafis' Dichtung und die Bilder- und Gedankenfülle des Orients wieder lebendig, sondern in ihr berühren ihn die letzten Mysterien des Seins überhaupt.

In der Trennung von der Geliebten und in der Wiedervereinigung mit ihr empfindet er jenes Grundverhältnis, das Gott mit der Welt verbindet und von der Welt scheidet. Die Aussprache des Liebesgefühls wird zu einem kosmogonisch-kosmologischen Gemälde. Die Liebenden erfassen sich selbst, in aller Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit ihres Gefühls, als Träger und Gefäße jenes allgemeinsten Prozesses, für den Natur und Geschichte, Mythos und Religion nur verschiedene Ausdrücke sind. Wie sie sind, sind sie »musterhaft in Freud und Qual«. In einem Gedicht wie »Selige Sehnsucht« (Sagt es niemand, nur den Weisen ...) tritt sodann diese Synthese wiederum in aller ihrer Kraft und Reinheit heraus: wer vermöchte hier noch zu unterscheiden zwischen Besonderem und Allgemeinem, zwischen Symbol und Gehalt, zwischen Liebesgefühl und Weltgefühl? —

Überhaupt wird die Form des »West-östlichen Divan« erst von dieser geistigen Grundrichtung Goethes aus wahrhaft verständlich. Äußerlich betrachtet erscheint der Divan nur als eine seltsame allegorische Maskerade — der Orient scheint nur das Kostüm und die Verkleidung, in die Goethe sich, wie im willkürlichen Spiel, verhüllt. Aber gerade jede derartige »Manier« war es, die er beständig von sich wies, seit ihm in Italien zuerst die Gesetze des klassischen, des »notwendigen« Stils zum Bewußtsein gekommen waren. Bedeutet somit der Divan nur einen Rückfall vom Klassischen ins Romantische oder — wie Goethe diese Antithese auszudrücken liebte — vom Gesunden ins Kranke? Nur aus dem Inhalt und aus der Entstehungsgeschichte des Werkes selbst läßt sich diese Frage beantworten. Hier aber zeigt es sich alsbald, daß auch die künstlerische Form des Divan dem Gehalt, der

sich in ihr darstellt, nicht »angeklebt«, sondern »eingewoben« ist. Denn nicht aus einer gelehrten Liebhaberei heraus wählt Goethe orientalische Motive als Einkleidung; sondern die geistige Welt des Orients wirkt in ihm als lebendig gefühltes Ganze. Erfüllt mit ihr, die ihm ein völlig Gegenwärtiges, ein »Seiendes«, wie die Natur selbst ist, tritt er seine Reisen im Jahre 1814 und 1815 an. Und nun gestaltet sich ihm alles einzeln Gesehene und Erlebte unter diesen Bildern, die er als innerliche Gesichte in sich trägt. Die bunten Mohne um Erfurt werden zu den Rosengärten von Schiras, — die gesamte Reise wird ihm zur »Hegire«. Noch ist es der »Eilfer im Glase«, der vor ihm steht; aber die Szene um Goethe hat sich zur orientalischen Schenke gewandelt. In alledem jedoch handelt es sich so wenig wie in den Jugendgedichten um ein bloßes »Übertragen« und »Komponieren«. Denn hier wird nicht ein bloßer »Begriff« von orientalischen Verhältnissen auf das Nahe und Nächste angewandt, sondern der Orient, der in voller Konkretion als unmittelbar anschaulicher Komplex in Goethe da ist, faßt sich zusammen in ein besonderes Symbol. Er kann nach dem Grundgesetz von Goethes Schöpfertum nicht bloßes Wissen bleiben, sondern er muß sich verkörpern und in dieser Verkörperung alle übrigen Lebensinhalte in sich hineinziehen. Was an ihm ewig ist, muß sich im zeitlich-Gegenwärtigen spiegeln: denn alles geistig-Wirkliche steht in dieser geheimnisvollen durchgängigen Bezüglichkeit. Die Einheit von Ost und West, von nord- und südlichem Gelände ist für sie nur der äußere, räumliche Ausdruck. Denn auch das eigene Leben und Dasein empfindet Goethe immer bestimmter als einen Teil dieser allgegenwärtigen Symbolik. Schon der jugendliche Dichter besaß im

höchsten Maße die Gabe, Vergangenes und Gegenwärtiges in Eins zu schauen und zu empfinden. »Ein Gefühl, das bei mir gewaltig überhand nahm« — so berichtet »Dichtung und Wahrheit« über die Jugendzeit — »und sich nicht wundersam genug äußern konnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins ... Sie ist in vielen meiner größeren und kleineren Arbeiten ausgedrückt und wirkt im Gedicht immer wohlthätig, ob sie gleich im Augenblick, wo sie sich unmittelbar am Leben und im Leben selbst ausdrückte, Jedermann seltsam, unerklärlich, vielleicht unerfreulich scheinen mußte.« Wenn jetzt der Orient für den alternden Dichter zu »Chisers Quell«, zum Quell der Verjüngung wurde, so geschah es durch die Vermittlung dieser Gabe. Denn mit der geschichtlichen Vergangenheit steigt nun auch für Goethe das Ganze des eigenen Lebens wieder auf — nicht als bloßer Inhalt elegischer Erinnerung, sondern als fortbestehend und sich in seiner Ganzheit beständig erneuernd. Was den wahren Gehalt dieses Lebens ausmacht — das fühlt er nun —, vergeht so wenig, wie die Welt des Orients für uns versunken ist. Es gilt für die Vergangenheit der Völker wie der Individuen: »Nun in allen Lebensreihen müsset ihr genießen können.« Mag von dieser Totalität aus gesehen alles Vergängliche zum »Gleichnis« werden, so bleibt doch das Gleichnis selbst jene »lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen«, in der Goethe das Wesen des echten Symbols erkennt. Denn selbst das, was, abstrakt betrachtet, nur wie begriffliche Kenntnis scheint, wandelt sich für den Dichter in ein reines Gefühlsmoment, in Ausdruck und seelische Bewegtheit. Eine Notiz über die Entstehung des Reimes ist Goethes Gedächtnis

gegenwärtig: wie aus dem Wechselgespräch von Behramgur und Dilaram der Reim entstand, indem die Liebende dem Geliebten mit gleichem Wort und Klang erwiderte. Nun aber ergreift er hierin das Bild für das eigene Verhältnis zu Marianne von Willemer: der Dichterin der Lieder an den Ost- und Westwind, aus denen ihm in wunderbarer Reinheit das eigene Gefühl und die eigene poetische Grundempfindung zurückströmt. Der türkische Sonnenorden, der das Zeichen des Halbmonds mit dem der Sonne verbindet, — ein Blatt des Baumes Gingo biloba, das sich zu spalten scheint, während es doch eins bleibt: alles führt ihn auf denselben »geheimen Sinn« zurück: »fühlst du nicht an meinen Liedern, daß ich eins und doppelt bin?« Immer ist es das gleiche Wunder, wie gerade das eigenste und individuellste Gefühl des Menschen die Aufhebung aller Besonderheiten und Trennungen in sich schließt. Die Schranken der Zeit und des Raumes versinken vor ihm, wie die Schranke zwischen dem Ich und Du. »Bist Du von deiner Geliebten getrennt, wie Orient vom Occident, Das Herz durch alle Wüsten rennt; Es gibt sich überall selbst das Geleit, Für Liebende ist Bagdad nicht weit.« Diese Grundstimmung der Lyrik Goethes greift über alle Gegensätze hinweg, die sich zwischen den verschiedenen »Epochen« der Goetheschen Dichtung aufweisen lassen. Denn die lyrische Symbolik als solche folgt ihrem immer gleichen inneren Gesetz, wenngleich der eigentümliche Richtungsgegensatz, der in ihr möglich ist, auch hier kenntlich wird. Denn von neuem zeigt sich, daß die Totalität, die in den Gedichten des jungen Goethe erst gesucht und vom Mittelpunkt des Ich her aufgebaut wird, für Goethes Altersdichtung bereits in irgendeiner festen Form der »Erkenntnis« und

der »Weltanschauung« gegeben ist. Ein Gesamtkomplex vom Gestalten der Natur und der geschichtlichen Vergangenheit ist vorhanden; aber jede einzelne von ihnen fordert nun die innere Belebung und Aneignung, die Durchdringung mit der persönlichen Lebensform, die ihr erst durch das Medium der Dichtung wahrhaft zuteil wird. »Indem Sie nach dem Allgemeinen streben — schreibt Goethe in den Jahren des West-östlichen Divan an Willemer —, muß ich meiner Natur nach das Besondere suchen. Meine Tendenz ist die Verkörperung der Ideen, Ihre die Entkörperung derselben.[1]«

Für uns indessen sollte diese Betrachtung von Goethes Lyrik nur als ein Beispiel dienen, um die Art zu bezeichnen, in der sich die neue Anschauung der Form, die Goethe in Italien gewinnt, in seinem eigenen Schaffen ausprägt. Denn man wird dieser Anschauung nicht gerecht, wenn man sie ausschließlich oder vorzugsweise nach den Sätzen der Goetheschen Kunsttheorie bestimmt. Wählt man diesen Ausgangspunkt, so treten sogleich alle Mängel und Einseitigkeiten des »Klassizismus« hervor: die Ruhe droht zur Starrheit, das Ideelle zum Abstrakten, das Symbol zum Schema zu werden. Diese Gefahr schwindet erst dort, wo Goethe wieder mitten in der künstlerischen Produktion steht und lediglich ihrem Gesetz gehorcht. Und noch ein anderes Gebiet gibt es, in dem sein Formbegriff sich nun in immer größerer Reinheit und Vollendung darstellen kann. Der Parallelismus, den Goethe in Italien zwischen »Wahrheit« und »Schönheit«, zwischen dem Gesetz der Natur und dem Gesetz der Kunst entdeckt, scheint bisher nichts anderes als eine unbestimmte Analogie zu bedeuten: er wird erst

[1] An Willemer, 24. April 1815.

verständlich und seinem eigentlichen Sinne nach faßbar, wenn man bis zu den ersten Voraussetzungen und Anfängen zurückgeht, aus denen Goethes Naturbegriff selbst erwachsen ist.

5.

»Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend aus ihr herauszutreten und unvermögend tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.

Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist war noch nie, was war kommt nicht wieder — alles ist neu, und doch immer das Alte.

Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremd. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie.

Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich ...

Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt ...

Sie hüllt den Menschen in Dumpfheit ein, und spornt ihn ewig zum Lichte. Sie macht ihn abhängig zur Erde, träge und schwer, und schüttelt ihn immer wieder auf ...

Sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an und ist alle Augenblicke am Ziele ...

Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit ...

Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Formen und ist immer dieselbe.«

In diesen Sätzen des Fragments »Die Natur«, vom Anfang der achtziger Jahre, stellt sich uns Goethes Naturbetrachtung in jener frühen Phase dar, in der sie, noch ganz in der unmittelbaren Empfindung stehend, zum ersten Male danach strebt, diese Empfindung zum Begriff zu formen. Aber der Versuch dieser Umbildung deckt erst die ganze Schärfe des Gegensatzes auf. Denn was für die Empfindung eine konkrete Einheit und Ganzheit ist, das fällt, in die Sprache des Gedankens gefaßt, sogleich in eine fortlaufende Reihe widersprechender Bestimmungen auseinander. Jede Charakteristik der Natur als Ganzes wird notwendig antithetisch. Das Grundgefühl von der Einheit und Totalität der Natur löst sich, sobald wir versuchen, es zur Erkenntnis zu gestalten, in disparate, einander aufhebende Elemente auf. Zwei Wege nur scheint es geben zu können, diesem Widerspruch zu entgehen. Wir können versuchen, uns rein in der Unendlichkeit und Unbestimmtheit des Gefühls zu halten und jede begriffliche Aussprache und Deutung von ihm zu entfernen — und wir können andererseits, diese ganze Sphäre verlassend, die Einheit und Allgemeinheit des Naturgesetzes als dasjenige betrachten, worin uns allein, in begrifflicher Klarheit und Schärfe, die Wahrheit der

Natur erscheint. Der erste Weg ist der der Mystik und der pantheistischen Metaphysik, — der zweite allein scheint der Weg der Forschung und der Wissenschaft sein zu können. Auch die Entwicklung des Goetheschen Naturbegriffs sieht sich von Anbeginn an vor diese entscheidende Alternative gestellt. Zwischen den beiden Richtungen der Betrachtung scheint die Wahl unumgänglich: es gilt die Entscheidung zu treffen zwischen der Naturansicht der beobachtenden, vergleichenden und rechnenden Wissenschaft, und zwischen jener, die durch die unmittelbare Anschauung des Wirklichen und seine Gestaltung in der künstlerischen Phantasie sich ergibt.

Nichts bezeichnet jedoch, für die erste und vorläufige Betrachtung, die Eigenart und Tiefe der Goetheschen Naturauffassung deutlicher, als der Umstand, daß sie dem scheinbaren Zwange dieses Entweder-Oder nicht erliegt. Sie geht in keinem der beiden Extreme auf; und noch weniger versucht sie, zwischen beiden einen »Mittelweg« und eine eklektische Versöhnung zu gewinnen. »Man sagt« — so lautet ein bekannter Goethescher Satz — »zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen liege die Wahrheit mitten inne. Keineswegs! Das Problem liegt dazwischen, das Unschaubare, das ewig tätige Leben, in Ruhe gedacht.« So war es denn auch diese Problematik des Naturbegriffs, die durch den Gegensatz, in den er sich hier hineingestellt fand, in Goethe aufgeregt wurde. Es war ihm nicht gegeben, sie dadurch zum Schweigen zu bringen, daß er sich vor der Mannigfaltigkeit und dem Widerstreit der besonderen Naturerscheinungen in ein allgemeines Einheitsgefühl flüchtete und in ihm beruhigte. Wenn in dem Fragment »Die Natur« noch diese Richtung vorzuherrschen scheint — wie denn Goethe selbst, in einem spä-

teren Urteil, die »Neigung zu einer Art von Pantheismus« in ihm ausgedrückt fand —, so tritt sie in der fortschreitenden Betrachtung und Erforschung konkreter Naturphänomene mehr und mehr zurück. Als Künstler und als Forscher bleibt sich Goethe bewußt, daß bei der Flucht zur Alleinigkeitslehre ebensoviel gewonnen als verloren werde und zuletzt »das so tröstliche als untröstliche Zero übrigbleibt[1]«. Nicht im Bilde, noch in der bloßen gestaltlosen Empfindung, sondern in der »Idee« soll die Natur als Ganzes und in ihren Einzelheiten, als Eins und Vieles ergriffen und erschaut werden. Mit dieser Forderung ist sich Goethe freilich bewußt, nicht nur die Mystik, sondern ebensosehr auch die Sphäre der bloß empirischen und rechnenden Naturbetrachtung verlassen zu haben. »Hier aber« — so heißt es in einer späteren Aufzeichnung — »werden wir vor allen Dingen bekennen und aussprechen, daß wir mit Bewußtsein uns in der Region befinden, wo Metaphysik und Naturgeschichte übereinander greifen, also da, wo der ernste treue Forscher am liebsten verweilt. Denn hier wird er durch den Zudrang grenzenloser Einzelheiten nicht mehr geängstigt, weil er den hohen Einfluß der einfachsten Idee schätzen lernt, welche auf die verschiedenste Weise Klarheit und Ordnung dem Vielfältigsten zu verleihen geeignet ist. Indem nun der Naturforscher sich in dieser Denkweise bestärkt, im höheren Sinne die Gegenstände betrachtet, so gewinnt er eine Zuversicht und kommt dadurch dem Erfahrenden entgegen, welcher nur mit gemessener Bescheidenheit ein Allgemeines anzuerkennen sich bequemt[2].«

[1] S. Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Divan. — [2] Zur Morphologie, Aphoristisches (1829); Naturwissenschaftliche Schriften (Weimarer Ausgabe) VI, 348 f.

Das also ist der allgemeine Standpunkt, auf welchem Goethes Naturanschauung sich von ihren ersten bewußten und entschiedenen Anfängen an befindet: daß sie sich an den Problemen und Antinomien des Naturbegriffs nicht wie die Mystik vorbeischleichen will, sondern daß sie sich zu ihnen bekennt und ihren rein gedanklichen Ausdruck sucht. In strenger Begriffsarbeit, in fortgehender Erkenntnis soll hier Sicherheit uud Klarheit gewonnen werden. Goethe selbst spricht es aus, daß alle Versuche, die Probleme der Natur zu lösen, im Grunde nur »Konflikte der Denkkraft mit dem Anschauen« sind[1]. Der Weg zur Lösung dieser Konflikte aber besteht für ihn nicht in einer oberflächlichen Harmonisierung des Widerstreitenden, sondern führt durch die Vertiefung der Gegensätze hindurch. Und hier tritt nun der eigentümlichste Zug hinzu, der die Produktivität, die Goethe als Forscher eigen ist, erst mit der Gesamtheit seiner übrigen Energien und Leistungen verknüpft. Die Probleme, vor die die Denkkraft uns in der Betrachtung der Natur stellt, müssen durch die Denkkraft selbst überwunden werden; — aber freilich kommt dem »Gedanken« hierbei eine andere und tiefere Funktion zu, als sie ihm gewöhnlich zugesprochen wird. Um sich zum Organ der Wirklichkeit zu bilden, muß er sich zuvor dem Grundgehalt des Wirklichen adäquat geformt haben: er muß vom bloß abstrakten und zergliedernden Betrachten ins Tun übergegangen sein. Von hier aus erklärt sich jenes merkwürdige Wort, daß man »auch in Wissenschaften eigentlich nichts wissen« könne, »es will immer getan sein«. So wie an einem Spiele wenig zu wissen und alles zu leisten ist, so hat uns die Natur zwar das Schachbrett gegeben, aus dem

[1] Der Kammerberg bei Eger. Naturwiss. Schriften. IX, 91.

wir nicht hinaus wirken können noch wollen, sie hat uns die Steine geschnitzt, deren Wert, Bewegung und Vermögen nach und nach bekannt werden; aber an uns ist es nun, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn, von denen wir uns eine neue Verknüpfung des Gegebenen versprechen[1]. Die Dynamik der Welt ist nur in dieser Dynamik des Gedankens zu erfassen. Jeder wahrhaft fruchtbare Gedanke bedeutet demnach nicht ein bloßes Aufnehmen und Abschildern des beobachteten Einzelnen, sondern eine neue Synthese, die wir zwischen scheinbar disparaten Elementen der Wirklichkeit herstellen. Die echte Naturerkenntnis wird dadurch selbst zu einer aus dem Inneren am Äußeren sich entwickelnden Offenbarung — zu einer »Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt[2]«. In dieser Fassung der Aufgabe der Forschung hat Goethe jenen Grundsatz bewährt, den er selbst als »die größte Kunst im Lehr- und Weltleben« bezeichnet hat: er hat das Problem in ein Postulat verwandelt[3]. Für ihn gilt es in der Erkenntnis der Welt wie in der des eigenen Ich, daß wir sie durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln erlangen können. »Theorie und Erfahrung (Phänomen) stehen gegeneinander in beständigem Konflikt. Alle Vereinigung in der Reflexion ist eine Täuschung; nur durch Handeln können sie vereinigt werden[4]«.

Der Darstellung des Goetheschen Gedankenkreises erwächst freilich aus diesem Zusammenhang eine kaum völlig zu hebende Schwierigkeit. Will sie nicht am Zufälligen und Einzelnen haften, so darf sie sich nicht mit bloßen Resultaten begnügen, sondern sie muß eben

[1] Maxim. u. Refl. 415, 420. — [2] Maximen 122. — [3] An Zelter, 9. August 1828. — [4] Maximen 1231.

das »Handeln« selbst aufweisen, in welchem für Goethe das besondere und bestimmte Resultat erwächst. Hierbei aber ist es ersichtlich wieder nicht um Feststellung einer äußeren zeitlichen Entwicklung zu tun, die sich in gegebenen geschichtlichen Dokumenten nachweisen und verfolgen ließe, sondern um den Einblick in innere geistige Bildungsprozesse, bei denen verschiedenartige, in ihrer literarischen Äußerung getrennte Momente beständig ineinandergreifen. Die Aufgabe müßte daher in der Tat unlösbar scheinen — wenn nicht, auch in diesem Gebiete von Goethes Schaffen, das »Werk« und die »Konfession« eine unlösliche Einheit bildeten. Jedes Ergebnis führt, in Goethes Schilderung, zugleich seine innere Genese mit sich: nicht, wie sie sich äußerlich-chronologisch, sondern wie sie sich ideell, in der beständigen Wechselwirkung der einzelnen Probleme und Problemkreise, vollzogen hat. Erkenntnis und Bekenntnis greifen hier wieder ineinander über. In diesem Sinne bildet z. B. Goethes Darstellung vom Fortgang seiner botanischen Studien ein in der Geschichte der Wissenschaften schlechthin einzigartiges Dokument: — ein Werk, in dem die dichterische und die wissenschaftliche Objektivität sich in unvergleichlicher Weise durchdringen. Denn in dem Forscher Goethe setzt sich nicht einfach fort, was in Goethes »poetischem Bildungstrieb« angelegt ist, sondern der neue Gehalt bedingt zugleich eine neue Form. In ihr aber tritt nun erst wahrhaft umfassend und vollständig all dasjenige heraus, was der Formbegriff Goethes an Entwicklungsmöglichkeiten in sich schloß, und was ihm seine Weite und seine universelle Kraft verleiht.

⁂

Alle Antithesen des Naturbegriffs — aller Widerstreit, der hier zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit besteht, fassen sich für Goethe zuletzt in den einen Grundgegensatz von Ruhe und Bewegung zusammen. In dieser Fassung knüpft sich das Problem der Naturform unmittelbar an das Problem der dichterischen Form an. Denn jedes vollendete Goethesche Gedicht zeigt diesen Übergang und diese Verschmolzenheit von »Bewegung« und »Gestalt«, von »Individualität« und »Totalität«, von »Grenzenlosigkeit« und »Grenze«. Aber wenn in dem Gebilde des Dichters das Unbegreifliche getan ist, so hat der Forscher die Aufgabe, für diesen Gegensatz erst die wahrhafte Kategorie des Begreifens zu finden. Und eben dies ist es, was die »ideelle Denkweise«, die Goethe von dem echten Naturforscher verlangt, zu leisten hat. Hier ist der Punkt, an dem Goethe sich mit vollster Schärfe und Bewußtheit von der Methodik der Naturbetrachtung, die er vorfindet, loslöst, um eine neue Forderung hinzustellen, in der er die Versöhnung von Philosophie und allgemeinem »Menschensinn« erblickt. »Die Überzeugung, daß alles fertig und vorhanden sein müsse, wenn man ihm die gehörige Aufmerksamkeit schenken solle, hatte das Jahrhundert ganz umnebelt . . ., und so ist diese Denkweise als die natürlichste und bequemste aus dem siebzehnten ins achtzehnte, aus dem achtzehnten ins neunzehnte Jahrhundert übergegangen und wird so fort nach ihrer Weise nützlich wirken, indes die ideelle Denkweise das Ewige im Vorübergehenden schauen läßt und wir uns nach und nach dadurch auf den rechten Standpunkt, wo Menschenverstand und Philosophie sich vereinigen, werden

erhoben sehen[1].« In diesem neuen Sinne soll hier der alte Platonische Gegensatz von »Sein« und »Werden« gefaßt werden. Das Werden ist das, worin alles Sein sich erst besitzt und vollendet: »denn alles muß in Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will.« Aber zugleich gibt es kein Werden, in welchem nicht das Sein gegenwärtig wäre — kein Fließendes, in dem nicht, mitten im Fließen selbst, ein dauernder »Bestand« sich heraushöbe. Indem wir beides vereint denken, indem wir »Simultanes« und »Successives« innigst miteinander durchdringen, haben wir uns damit auf den Standpunkt der »Idee« erhoben[2]. Noch immer aber bleibt diese Verknüpfung, solange sie nur als allgemeine Forderung vor uns steht, problematisch und dunkel. Poesie und Mythos allein scheinen sie fassen und aussprechen zu können. Denn in Gott freilich denken wir beide Momente unmittelbar geeint: er ist das Ewige, das sich fortregt in allem und das doch zugleich in sich selbst unbeweglich verharrt. Grenzenlose Kraft zum Leben und Lust am Leben ist es, die alles besondere Sein durchströmt; aber alles ungestüme Drängen und Ringen des Einzelnen »ist ew'ge Ruh in Gott dem Herrn«.

Nun aber bewährt sich an Goethe das Wort, das er einmal Fritz Jacobi gegenüber gebraucht: daß Gott ihn mit der Physik gesegnet hat, während er jenen mit der Metaphysik gestraft habe. »Wenn du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der Scientia intuitiva spricht und sagt: Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attribu-

[1] Aphoristisches zu Joachim Jungius Leben und Schriften. Naturwiss. Schr. VII, 120. — [2] Bedenken und Ergebung, Naturwiss. Schr. XI, 57.

torum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist[1].« Dieser Richtung der Betrachtung genügt es nicht, den Gegensatz von Sein und Werden, von Ruhe und Bewegung in Gott zu verlegen und in ihm zur Lösung zu bringen; sondern auf dem Boden der Physik, auf dem Boden der Einzeldinge nimmt sie ihn auf. Hier erst gewinnt für Goethe das Problem seine Tiefe und seine spezifische Bedeutung. In dem ersten Weimarer Jahrzehnt, dem der Brief an Jacobi angehört, hat er sich immer mehr mit der mephistophelischen Abneigung gegen den »Kerl, der spekuliert« durchdrungen. Wie er in dieser Epoche im Praktischen lernt, daß alle Wirkung aufs Ganze durch die Wirkung im kleinsten Kreise bedingt und an sie gebunden ist, wie er den Menschen nun nicht mehr unter allgemeine ideelle Forderungen rückt, sondern alle Zustände und Personen »durchaus real, als gegebene einmal fixierte Naturwesen« nimmt, so tritt er zur Natur jetzt in das gleiche Verhältnis. Er selbst hat geschildert, wie er in das tätige Leben sowohl als in die Sphäre der Wissenschaft eigentlich zuerst eingetreten sei, als der »edle Weimarische Kreis« ihn aufnahm und wie er hier ganz den Gewinn fühlte, »Stuben und Stadtluft mit Land-, Wald- und Gartenatmosphäre zu vertauschen[2]«. Der Mineralogie ergibt er sich nun — wie er an Merck im Oktober 1780 schreibt — »mit einer völligen Leidenschaft«, und der

[1] An Jacobi, 5. Mai 1786. — [2] Geschichte meines botanischen Studiums, Naturwiss. Schr. VI, 99.

einfache Faden, den er sich hier spinnt, führt ihn bald durch alle unterirdischen Labyrinthe und gibt ihm »Übersicht selbst in der Verwirrung[1]«. Wie ein Rausch ist dieser rastlose Trieb zur Erkenntnis der »res singulares« über ihn gekommen; das reine Schauen selbst hat sich in eine Art von Ekstase gewandelt. »Welt- und Naturgeschichte rast jetzt recht bei uns« — so berichtet er im Dezember 1783 an Knebel — und in den Briefen an Frau von Stein vertraut er ihr immer von neuem, wie er von tausend Vorstellungen hierüber getrieben, beglückt und gepeinigt sei. »Das Pflanzenreich rast einmal wieder in meinem Gemüte, ich kann es nicht einen Augenblick loswerden, mache aber auch schöne Fortschritte ... Und das ist's recht, wie einem eine Sache zu eigen wird. Es zwingt sich mir alles auf, ich sinne nicht mehr darüber, es kommt mir alles entgegen, und das ungeheure Reich simplifiziert sich mir in der Seele, daß ich bald die schwerste Aufgabe gleich weglesen kann. Wenn ich nur jemanden den Blick und die Freude mitteilen könnte, es ist aber nicht möglich.« Von einer neuen Seite her ist Goethe jetzt der Sinn aufgeschlossen, mit dem man die »alte Mutter« verehren muß — wie es »eine andere Art Malerei und Poesie« ist, die er nun in der Besteigung der Berge empfindet. In der keuschen und reinen Hingabe an das Einzelne gestaltet sich ihm eine neue Anschauung vom Zusammenhang des Ganzen. Eben weil er kein »System« hat, weil er nicht mit einem vorgefaßten begrifflichen Schema der Klassifikation an die Natur herantritt, gewährt sie sich ihm in jener höchsten Fülle, die zugleich die höchste Einheit bedeutet und in sich schließt[2]. —

[1] An Merck, 11. Oktober 1780; an Frau v. Stein, 12. Juni 1784. — [2] An Frau v. Stein. 7. Juni 1784, 15. Juni u. 9. Juli 1786; an Karl August, 26. November 1784.

Als Schiller, nach seinem ersten Eintritt in Weimar, zuerst mit dem Goetheschen Kreise bekannt wurde — Goethe selbst war noch in Italien —, da fühlte er sich von dem auf Natur- und Einzelbeobachtung gerichteten Geist, der ihm hier entgegentrat, abgestoßen. »Goethes Geist« — so schreibt er an Körner — »hat alle Menschen, die sich zu seinem Zirkel zählen, gemodelt. Eine stolze philosophische Verachtung aller Spekulation und Untersuchung, mit einem bis zur Affektation getriebenen Attachement an die Natur und einer Resignation in seine fünf Sinne, kurz eine gewisse kindliche Einfalt der Vernunft bezeichnet ihn und seine ganze Sekte. Da sucht man lieber Kräuter oder treibt Mineralogie, als daß man sich in leere Demonstrationen verfinge. Die Idee kann ganz gesund und gut sein, aber man kann auch viel übertreiben[1].« Jahre nachher ist es gerade der naturwissenschaftliche Gedankenkreis gewesen, der zuerst zu dem tieferen Verständnis zwischen Schiller und Goethe geführt hat. In jenem denkwürdigen Gespräch aber, in dem Goethe, bei der Rückkehr aus der Jenaischen naturforschenden Gesellschaft, die Metamorphose der Pflanzen vortrug und vor Schillers Augen eine symbolische Pflanze entstehen ließ, trat nunmehr der Gegensatz von einer andern Seite her hervor: »das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee«, erwiderte Schiller kopfschüttelnd. Wenn Schiller zuvor in Goethes Naturbetrachtung den Mangel an Sinn für Spekulation beklagt hatte, so versucht er somit jetzt, das spekulative Moment in ihr durch den Kantischen Hinweis auf die Grenzen der empirischen Erkenntnis kritisch einzuschränken; wenn er anfangs gegen Goethe auf der Seite der »Idee« stand, so steht er jetzt gegen ihn auf der Seite der »Erfahrung«. Dieses Doppelverhältnis aber

[1] Schiller an Körner, 12. August 1787.

ist mehr als eine vereinzelte geschichtliche Paradoxie. Es weist auf die Klippe hin, an der die meisten gleichzeitigen und späteren Beurteilungen der Goetheschen Gesamtansicht gescheitert sind, — sofern sie den Gegensatz des »Empirischen« und »Ideellen« in einem Sinne nahmen, der für Goethe selbst, gemäß der spezifischen Eigentümlichkeit seiner Anschauungsweise, nicht mehr bestimmend und gültig war. Was Schiller betrifft, so hat er, nachdem er tiefer mit dieser Anschauungsweise vertraut geworden war, seinen Einspruch selbst berichtigt. In dem bekannten Briefe an Goethe, in dem dieser die »Summe seiner Existenz« gezogen fand, wird aller Nachdruck auf die neue Synthese gelegt, die durch Goethes Dichtung und Goethes Naturforschung zwischen Individualität und Totalität geschaffen werde. »Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf ... Eine große und wahrhaft heldenmäßige Idee, die zur Genüge zeigt, wie sehr Ihr Geist das reiche Ganze seiner Vorstellungen in einer schönen Einheit zusammenhält[1].« Das Urteil jedoch, das vom Standpunkt unserer modernen wissenschaftlichen Betrachtungsweise über Goethes Stellung zur Naturforschung gefällt zu werden pflegt, hat sich dieser »heldenmäßigen Idee« selten gewachsen gezeigt. Wir stehen hier noch fast durchweg in der Antithese, in der Schiller anfänglich stand. Wir rühmen Goethes Auffassung — insbesondere in der »Farbenlehre« — die Gabe nach, die Einzelphänomene in aller Schärfe zu beobachten und zu beschreiben, sprechen ihr aber die Fähigkeit zur »reinen Theorie« ab; oder wir sehen umgekehrt in ihr eine allgemeine Idee — wie

[1] Schiller an Goethe, 23. August 1794.

die Idee der Entwicklung ergriffen, ohne daß sie doch an der Gesamtheit der »Tatsachen« selbst durchgeführt und in ihr begründet wäre. Beide Urteile aber sind einseitig und verfehlen ihr Ziel: denn beide verkennen das eigentümliche und neue Verhältnis, das durch Goethes Naturforschung zwischen dem »Ideellen« und »Reellen«, zwischen dem »Allgemeinen« und »Besonderen« hergestellt wird.

Zwei Grundrichtungen der Betrachtung sind es, die sich schon innerhalb der Grenzen der reinen Logik in der Auffassung des Allgemeinen gegenüberstehen. Auf der einen Seite wird das Allgemeine als das Ergebnis betrachtet, das aus der »Abstraktion« vom Einzelnen gewonnen wird — auf der anderen Seite erscheint es als das Gesetz, auf dem die Verknüpfung des Einzelnen beruht. Dort ist es ein Schema und ein Gattungsbild, das dadurch zustande kommt, daß wir an einer Gesamtheit von Inhalten alle unterscheidenden Züge fortlassen und nur die gemeinsamen Merkmale festhalten — hier ist es eine spezifisch bestimmte Regel, nach der wir uns, mitten in der Anschauung des Besonderen stehend, die Beziehung vergegenwärtigen, die von einem Besondern zum andern obwaltet. Im ersten Falle dient es uns, um vom empirisch Bekannten und Gegebenen zu immer höheren und immer inhaltsärmeren Klassen und Arten emporzusteigen; im zweiten fassen wir in ihm einen immer reicheren Komplex von Relationen zusammen, kraft deren sich uns die zuvor gesonderten empirischen Elemente zu Reihen zusammenschließen, die sowohl in sich selbst eine feste Gliederung ihrer Einzelelemente aufweisen, als sie durch feste Prinzipien wechselseitig verbunden und einander zugeordnet sind. Das eine Mal ist es also die wachsende Unbestimmung, das zweitemal die wachsende Bestimmtheit, die sich uns auf dem Wege zum »Allgemeinen«

ergibt: eine Bestimmtheit freilich, die nicht selbst in einem neuen Einzelbilde heraustritt, sondern sich lediglich in dem neuen, immer tiefer begriffenen Zusammenhang zwischen den Anschauungselementen darstellt. Die durchgreifende Bedeutung dieses Gegensatzes für die Gesamtheit der logischen und erkenntniskritischen Probleme soll hier nicht erörtert werden[1]; wir benutzen ihn an dieser Stelle nur, um eine Richtlinie und Orientierung über Goethes Stellung in der Methodik der Naturerkenntnis zu gewinnen. Und man glaube nicht, daß schon mit dieser bloßen Frage ein »philosophischer« Gesichtspunkt bezeichnet sei, der bei der Darstellung des »Dichters« Goethe außer Betracht bleiben müsse. Denn Goethe selbst, den man sich, einer traditionellen Vorstellungsart gemäß, gern als den bloß »naiv« schaffenden Genius denkt, hat sein Leben lang die ihm gemäße Denkform nicht nur ausgebildet und ausgeübt, sondern er hat sie immer tiefer zu begreifen und sich selbst zu Bewußtsein zu bringen versucht. Wenn er der Kantischen Philosophie immer von neuem dafür dankt, daß sie ihn die Grenzen zwischen »Objekt« und »Subjekt« bestimmt scheiden gelehrt habe, so ist doch die Art, wie er selbst diesen Gegensatz faßt, immer zugleich durch seine naturwissenschaftlichen Arbeiten bedingt, die hier der Reflexion erst einen festen Halt und Boden gaben. In diesem Sinne spricht er es aus, daß, auch wenn aus diesen Arbeiten kein Resultat für die Wissenschaft entspränge, der Gewinn für ihn selbst noch unschätzbar wäre, weil sie ihn genötigt hätten, seinen Geist zu prüfen und zu üben: »denn wie bedeutend ist es, die Grenzen des

[1] Näheres hierüber in m. Schrift »Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik«, Berlin 1911.

menschlichen Geistes immer näher kennenzulernen und dabei immer deutlicher einzusehen, daß man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sichrer man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist[1].« Diese Betrachtung ist gerade dem Schaffenden natürlich, der immer mitten im Schaffen selbst, nicht in seinen bloßen Ergebnissen lebt, den »das Tun interessiert, das Getane nicht«. Ihm schließt jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, zugleich ein neues Organ in ihm selbst auf[2]. Je reiner daher in Goethe die Tendenz hervortrat, »das Auge Licht sein zu lassen«, — um so mehr empfand er zugleich das Bedürfnis, über die Art dieses Auges selbst Klarheit zu gewinnen. Und eben hierin suchte und fand er die Hilfe der Philosophie, die ihm — wie er im Jahre 1798 an Schiller schrieb — täglich immer werter wurde, weil sie ihm täglich mehr lehrte, sich von sich selbst zu scheiden. In dieser Hinsicht war er später vor allem für das »geistreiche Wort« dankbar, das ihm die Art seines Denkens als »gegenständliches Denken« erschloß. »Gegenständliches Denken« und »gegenständliche Dichtung« nimmt er jetzt für sich in Anspruch, weil sein Denken sich nicht von den Gegenständen absondere, sondern vielmehr die Anschauungen selbst in das Denken eingingen und beides sich aufs innigste miteinander durchdringe. Die Entscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Stellungen, die der »Begriff« zur »Anschauung«, das »Allgemeine« zum »Besonderen« nehmen kann, hat daher Goethe für sich selbst in aller Schärfe und Bestimmtheit vollzogen. Er hat auch hierin die Eigenart seiner »symbolischen« Betrachtungsweise bewährt, indem er sich, gerade

[1] An die Fürstin Gallitzin, 6. Februar 1797. — [2] Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. Naturwiss. Schr. XI, 59.

im Individuellen, zugleich einem bestimmten »Typus« angehörig fühlte, der ihm das Gesetz des eigenen Wesens erst völlig zum Verständnis brachte.

In voller Klarheit, wenngleich zunächst in negativer Richtung, wird dieser Typus von Goethe selbst in der Geschichte seiner botanischen Studien bezeichnet. »Soll ich« — so heißt es hier von seinen ersten Anfängen in der Erforschung der Pflanzenwelt — »über jene Zustände mit Bewußtsein deutlich werden, so denke man mich als einen gebornen Dichter, der seine Worte, seine Ausdrücke unmittelbar an den jedesmaligen Gegenständen zu bilden trachtet, um ihnen einigermaßen genug zu tun. Ein solcher sollte nun eine fertige Terminologie ins Gedächtnis aufnehmen, eine gewisse Anzahl Wörter und Beiwörter bereit haben, damit er, wenn ihm irgendeine Gestalt vorkäme, eine geschickte Auswahl treffend, sie zu charakteristischer Bezeichnung anzuwenden und zu ordnen wisse. Dergleichen Behandlung erschien mir immer als eine Art von Mosaik, wo man einen fertigen Stift neben den andern setzt, um aus tausend Einzelheiten endlich den Schein eines Bildes hervorzubringen; und so war mir die Forderung in diesem Sinne gewissermaßen widerlich.« Denn diese Art der versuchten klassifikatorischen Sonderung und Gliederung der Natur zerstört alles Leben, das ihren Gebilden eignet. Sie kann erst eintreten, wenn man die Gebilde als starre und feste gedacht hat, die durch ein für allemal gegebene Merkmale zu unterscheiden und zu begrenzen sind. Wer indes einmal den Organismus selbst und die einzelnen Organe in ihrer immer regen »Versatilität« erkannt hat; dem muß aller Mut schwinden, hier irgendwo »einen Pfahl einzuschlagen«. Der Klassenbegriff spricht von »der« Pflanze, von »der« Rose oder Eiche — für die unbefangene, der

Anschauung zugewandte Erkenntnis aber gibt es nur eine unendliche Fülle von Gestalten, die sämtlich nach einem »geheimen Gesetz« zusammenhängen, deren aber keine der anderen gleicht. Diese Einsicht ist es, die Goethe gewinnt, indem er sein Ideal der »scientia intuitiva« in der freien Natur zu bewähren sucht. »Hier drang sich nun dem unmittelbaren Anschauen gewaltig auf: wie jede Pflanze ihre Gelegenheit sucht, wie sie eine Lage fordert, wo sie in Fülle und Freiheit erscheinen könne. Bergeshöhe, Talestiefe, Licht, Schatten, Trockenheit, Feuchte, Hitze, Wärme, Kälte, Frost und wie die Bedingungen alle heißen mögen. Geschlechter und Arten verlangen sie, um mit völliger Kraft und Menge hervorzusprießen. Zwar geben sie an gewissen Orten, bei manchen Gelegenheiten, der Natur nach, lassen sich zur Varietät hinreißen, ohne jedoch das erworbene Recht an Gestalt und Eigenheit völlig aufzugeben. Ahnungen hiervon berührten mich in der freien Welt, und neue Klarheit schien mir aufzugehn über Gärten und Bücher.« Hier kann es einen Moment lang scheinen, als erführen die abstrakten Gattungsbegriffe der Linnéschen Botanik durch Goethe eine künstliche magische Belebung — als wüchsen sie zu eigenen Wesen mit dem Zug und Trieb zur Selbstveränderung und Selbstbehauptung heran. In Wahrheit aber herrscht eine völlig andere Tendenz: nicht diesen Schemen soll der Hauch des Lebens mitgeteilt, sondern am Lebendig-Einzelnen soll eine neue Weise der Betrachtung entdeckt werden, die das Urphänomen, das hier überall hervortritt, begrifflich ausspricht, ohne es, eben durch diese Aussprache, zu vernichten. Der klassifikatorische botanische Begriff glaubt »die Pflanze« zu beschreiben: aber von der Gesamtheit dessen, was sie in ihrer Entstehung und Entwicklung, ihrem Werden und

Wachstum, ist, behält er nur jenen toten Rest, der sich im Herbarium aufzeigen und aufbewahren läßt. Er will durch bestimmte Unterscheidungsmerkmale das „Wesentliche" an jeder Form herausheben: aber er zieht in Wahrheit nur die individuelle Mannigfaltigkeit und Besonderung auf wenige Einzelzüge zusammen, die er willkürlich aus dem Ganzen herauslöst. Die Ordnung und Einteilung geht hier im Grunde niemals auf die Pflanzen selbst, sondern auf dasjenige, was von ihnen, als ihr abstrakter »Repräsentant«, zurückbehalten wird; von der gesamten Struktur des pflanzlichen Organismus kommt zuletzt nur irgendein einzelnes Merkmal und Kriterium, wie es die Zahl und Eigenschaft der Staubgefäße ist, in Betracht. Hier greift Goethes Forderung ein, die gleich sehr auf Individualität, wie auf Totalität gerichtet ist. Das neue Verhältnis, in das für ihn Individualität und Totalität zueinander treten, begründet seine nene Auffassung des Allgemeinen. Er will sich vom besonderen Dasein nicht loslösen, sondern es in seiner Reinheit und Ganzheit festhalten; aber das Einzelne soll sich hierbei nicht isoliert, sondern in seiner durchgängigen Verknüpfung mit allem anderen Einzelnen darstellen. Nicht in welchen gemeinsamen Merkmalen es mit anderem übereinstimmt, wird gefragt, sondern nach welchen Bedingungen sich das eine an das andere reiht und aus dem andern hervorgeht. Hier steht der Geist mitten im Dasein selbst und hier ergreift er zugleich die innere Bezüglichkeit, die alles Dasein zusammenhält.

Seine bestimmtere Lösung findet der Gegensatz zwischen Individualität und Totalität im Gedanken und in der Forderung der K o n t i n u i t ä t, die von Goethe mit bewußter Schärfe gegen die überlieferte Form der Botanik geltend

gemacht wird. »Hier sei es erlaubt zu sagen, daß gerade jene wichtige, so ernst empfohlene, allgemein gebrauchte, zu Förderung der Wissenschaft höchst ersprießliche, mit bewunderungswürdiger Genauigkeit durchgeführte Wortbeschreibung der Pflanze nach allen ihren Teilen, daß gerade diese so umsichtige, doch im gewissen Sinn beschränkte Beschäftigung manchen Botaniker abhält, zur Idee zu gelangen. Denn da er, um zu beschreiben, das Organ erfassen muß, wie es gegenwärtig ist, und daher eine jede Erscheinung als für sich bestehend anzunehmen und sich einzudrücken hat, so entsteht niemals eigentlich die Frage, woher denn die Differenz der verschiedenen Formen entsprang; da eine jede als ein festgestelltes, von den sämtlichen übrigen, so wie von den vorhergehenden und folgenden völlig verschiedenes Wesen angesehen werden muß. Dadurch wird alles Wandelbare stationär, das Fließende starr, und dagegen das gesetzlich Raschfortschreitende sprunghaft angesehen, und das aus sich selbst hervorgestaltete Leben als etwas Zusammengesetztes betrachtet.«[1] In einer doppelten Richtung: im »Simultanen« und im »Succesiven«, im Raume und in der Zeit muß diese »stationäre« Vorstellungsweise durch die Forderung der Stetigkeit überwunden werden. Die gleichzeitige Naturwissenschaft vermochte Goethe hierfür kaum mehr zu bieten, als daß sie ihm durch den Kontrast, den sie zu seiner eigenen Denkart bildete, den Weg immer deutlicher wies. Er selbst hat in dankbarer Erinnerung an die »Philosophie der Botanik«, die ihm zuerst das Ganze des Gebiets erschloß, von Linné bekannt, daß er, nach Shakespeare und Spinoza, auf ihn die größte Einwirkung gehabt habe; aber er fügt hinzu, daß diese Wirkung gerade auf dem Wider-

[1] Aphoristisches zur Morphologie, Naturw. Schr. VI, 359.

streit beruhte, zu dem er sich durch ihn herausgefordert fand.[1] Das umgekehrte Verhältnis findet zwischen Goethe und Leibniz statt: denn wenngleich Leibniz' Philosophie für den Aufbau von Goethes Naturlehre kaum unmittelbar und im einzelnen bestimmend geworden ist, so trifft Goethe doch auf eigenem Wege mit ihren Grund- und Hauptbegriffen zusammen. An Leibniz erinnert vor allem die Art, in der er, seinem allgemeinen Richt- und Leitsatz gemäß, von Anfang an das Problem der Kontinuität in ein Postulat verwandelt. Die Erfahrung lehrt uns freilich nicht unmittelbar die Stetigkeit der Phänomene: aber wir müssen diese Stetigkeit auch dort aufsuchen und voraussetzen, wo sie sich vor uns zu verbergen oder selbst ihr Widerstreit in der Natur hervorzutreten scheint. Hier bewährt es sich von neuem, daß die Probleme und Gegensätze, vor die die Wirklichkeit uns stellt, nur im Tun zu bewältigen und zum Austrag zu bringen sind. Wer einmal überzeugt ist, daß in der lebendigen Natur nichts geschieht, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe, der wird daraus, daß Erfahrungen uns isoliert erscheinen, nicht mehr folgern, daß sie es wirklich sind, sondern sich aufgefordert fühlen, die Verknüpfung der Phänomene auch gegen den ersten Sinnenschein in ihrer Notwendigkeit zu behaupten.[2] Auf diesem Wege hat Goethe, im Jahre 1784, den Zwischenkieferknochen beim Menschen entdeckt. Sein Wirken erwies sich auch hier als eine »lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnete Regel anerkennend, solche in der Außenwelt zu finden und in die Außenwelt einzuführen trachtet.«[3] »Welch eine Kluft« — so heißt es in dem

[1] Geschichte meines botanischen Studiums, Naturw. Schr. VI, 391. — [2] Der Versuch als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt (1793); Naturw. Schr. XI, 31. — [3] Maxim. u. Reflex. 328.

Aufsatz, der die Entdeckung zuerst der Öffentlichkeit mitteilen sollte — »zwischen dem Os intermaxillare der Schildkröte und des Elefanten. Und doch läßt sich eine Reihe Formen dazwischen stellen, die beide verbindet . . . Man mag die lebendigen Wirkungen der Natur im Ganzen und Großen übersehen oder man mag die Überbleibsel ihrer entflohenen Geister zergliedern; sie bleibt immer gleich, immer mehr bewundernswürdig.«[1] Weil jedes einzelne Existierende ein »Analogon alles Existierenden« ist, darum muß uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft erscheinen. Wir stehen hier in dem Dilemma, entweder der Analogie allein zu folgen und auf diese Weise alles identisch zusammenfallen zu lassen — oder sie zu meiden und uns damit der grenzenlosen Zertrennung des Besonderen preiszugeben. »In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet.« Goethes Naturbetrachtung entzieht sich dieser Stagnation indem sie das Moment der durchgängigen Verschiedenheit in die fertige Gestalt, das Moment der Einheit in das Prinzip der Bildung verlegt. Keine sinnlich faßbare »Ähnlichkeit« verbindet mehr den Zwischenkieferknochen von Elefant und Schildkröte: und dennoch ist es ein und dieselbe Richtung der Variation, durch die wir, in bestimmten Vermittlungen und Zwischenstufen, vom einen zum andern gelangen können. So hängt denn das nahe Phänomen mit dem fernen immer nur in dem Sinne zusammen, daß sich alles auf wenige große Gesetze bezieht, die sich überall manifestieren. Sie zu entdecken und aufzustellen, ist der Sinn aller echten Naturtheorie. Denn die Theorie soll uns nicht von der Anschauung trennen und uns in eine Welt hinter

[1] Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre (Jena 1784); Naturw. Schr. VIII, 102.

den Erscheinungen zu Gebilden, die sich jeder Möglichkeit der Anschauung entziehen, hinführen: sondern sie soll das, was die Beobachtung vereinzelt gibt, zu einem Ganzen und einem geschlossenen Kosmos des Gedankens zusammenfassen. »Kein Phänomen erklärt sich an und aus sich selbst; nur viele zusammen überschaut, methodisch geordnet, geben zuletzt etwas, das für Theorie gelten könnte.«[1] Auf diese Weise hat Goethe selbst das Wort verstanden, daß es, um ins Unendliche zu schreiten, genüge, im Endlichen nach allen Seiten zu gehen. In dem Aufsatz »Einwirkung der neueren Philosophie«, in dem Goethe es unternimmt, seine eigentümliche Stellung nicht nur innerhalb der Geschichte der Naturforschung, sondern innerhalb der Geschichte des Denkens überhaupt zu charakterisieren, findet sich sodann für diese Grundtendenz ein zusammenfassender Ausdruck. »Bei physischen Untersuchungen drängte sich mir die Überzeugung auf, daß bei aller Betrachtung der Gegenstände, die höchste Pflicht sei, jede Bedingung, unter welcher ein Phänomen erscheint, genau aufzusuchen und nach möglichster Vollständigkeit der Phänomene zu trachten; weil sie doch zuletzt sich aneinander zu reihen, oder vielmehr übereinander zu greifen genötigt werden, und vor dem Anschauen des Forschers auch eine Art Organisation bilden, ihr inneres Gesamtleben manifestieren müssen.«[2]

In voller Bestimmtheit aber tritt diese Organisation erst hervor, wenn wir uns vom Nebeneinander zum Nacheinander, vom Dasein zum Geschehen wenden. Als Goethe, im November 1784, seine Abhandlung über den Zwischenkieferknochen an Knebel schickt, da bezeichnet er es als das Resultat dieser Abhandlung: daß man den Unterschied des Menschen vom Tier in nichts Einzelnem finden

[1] Maximen 554, 557, 1230. — [2] Naturw. Schr. XI, 48.

könne. Denn nur die Übereinstimmung des Ganzen mache jedes Geschöpf zu dem, was es ist: und so empfängt der Mensch seine charakteristische Eigentümlichkeit ebensogut durch die Gestalt und Natur seiner obern Kinnlade, als durch Gestalt und Natur des letzten Gliedes seiner kleinen Zehe. »Und so ist wieder jede Creatur nur ein Ton, eine Schattierung einer großen Harmonie, die man auch im Ganzen und Großen studieren muß, sonst ist jedes Einzelne ein toter Buchstabe.«[1] Nirgends aber wird diese Harmonie deutlicher sichtbar, als dort, wo sie nicht in verschiedenen Gebilden gleichsam verteilt und zerstreut ist, sondern sich zu jener Einheit zusammenfaßt, die wir mit dem Namen des »Individuums« bezeichnen. Denn auch das Individuum ist ein Vieles; aber seine Vielheit bedeutet nicht ein Aggregat von Teilen, sondern einen stetigen Zusammenhang von Lebensphasen. Wie diese Phasen ineinandergreifen, wie die frühere von der späteren völlig aufgesogen wird und dennoch in ihr fort- und weiterlebt: das ist das Geheimnis, das sich uns in allem Werden enthüllt. Wir haben es als die eigentümliche Gabe des Lyrikers Goethe erkannt, daß für ihn die scharfe Absonderung und Trennung der einzelnen Zeitmomente gleichsam aufgehoben ist, — daß sich ihm Vergangenes und Gegenwärtiges in eins verschlingt, weil jeder Moment als solcher, dichterisch und gefühlsmäßig, zugleich der Ausdruck der gesammten Lebensreihe ist, aus der er sich heraushebt. Der gleiche Zug ist es, der auch Goethes Naturbetrachtung ihren spezifischen Charakter verleiht. Seine Anschauung stellt den Inhalt der in einem besonderen Zeitpunkt gegeben ist, nicht als einen für sich bestehenden hin, sondern faßt ihn nur als die fließende und

[1] An Knebel, 17. November 1784.

bewegliche Grenze, an der das Alte in das Neue, das Vergangene in das Zukünftige übergeht. Nirgends anders als in diesem Übergang und durch ihn vermag sich die Einheit der lebendigen Gestalt zu erweisen. Die Ohnmacht jener Betrachtung, in der wie in einem Mosaikbild ein fertiger Stift neben den andern gestellt wird, tritt hier am klarsten und zwingendsten zutage: denn keine Summe fertiger Inhalte vermag uns tiefer in das »lebendige Fließen« der Natur hineinzuführen. Was dem Element versagt ist, das vermag auch das Aggregat nicht zu erreichen. Und schon die Sprache weist auf das Problem hin, das hier verborgen liegt. Denn der deutsche Ausdruck der »Gestalt« scheint schon rein für sich die Forderung zu enthalten, von dem Beweglichen zu abstrahieren; er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei. Betrachtet man jedoch das Ganze der organischen Gestalten, so findet sich, daß hier nirgends ein Bestehendes, nirgends ein Ruhendes vorkommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke.[1] Beide Momente, die strenge Beharrlichkeit wie die stete Veränderung, denken wir zusammen im Begriff der Regel, die uns fest und ewig, aber zugleich lebendig ist; so daß kein Wesen aus ihr heraustreten kann, aber andererseits innerhalb ihrer einer beständigen Umbildung fähig ist, wobei es jedoch »wie mit Zügeln zurückgehalten« die unausweichliche Herrschaft des Gesetzes anerkennen muß.[2] Generisch von innen determiniert und festgehalten vermag es doch nach außen sich durch Um- und Umgestaltung zu spezifizieren und sich aufs vielfältigste

[1] Zur Morphologie, Naturwiss. Schr. VI, 9. — [2] Principes de Philosophie Zoologique, Naturw. Schr. VII, 189f.

zu verändern.[1] Damit haben wir alle methodischen Grundelemente vor uns, auf denen der Gedanke der **Metamorphose** für Goethe beruht. »Das Wechselhafte der Pflanzengestalten, dem ich längst auf seinem eigentümlichen Gange gefolgt« — so berichtet Goethe selbst — »erweckte nun bei mir immer mehr die Vorstellung: die uns umgebenden Pflanzenformen seien nicht ursprünglich determiniert und festgestellt, ihnen sei vielmehr, bei einer eigensinnigen, generischen und spezifischen Hartnäckigkeit, eine glückliche Mobilität und Biegsamkeit verliehen, um in so viele Bedingungen, die über den Erdkreis auf sie einwirken, sich zu fügen und darnach bilden und umbilden zu können . . . Wie sie sich nun unter einen Begriff sammeln lassen, so wurde mir nach und nach klar und klärer, daß die Anschauung noch auf eine höhere Weise belebt werden könnte: eine Forderung, die mir damals unter der sinnlichen Form einer übersinnlichen Urpflanze vorschwebte. Ich ging allen Gestalten, wie sie mir vorkamen, in ihren Veränderungen nach, und so leuchtete mir am letzten Ziel meiner Reise, in Sicilien, die ursprüngliche Identität aller Pflanzenteile vollkommen ein und ich suchte diese nunmehr überall zu verfolgen und wieder gewahr zu werden.«[2] Die gesamte Entwicklung von Goethes Naturanschauung stellt sich uns hier noch einmal in großen Zügen dar. Wir sahen, wie er sich nicht begnügte, die Antinomie zwischen »Ruhe« und »Bewegung« auf den Gottesbegriff zu projizieren und in ihm zur Aufhebung zu bringen, sondern wie er sie in den Einzeldingen, im Schoße der Individualität selbst, entdeckte. Diese Verschärfung des Widerstreits aber ist nun seine eigentliche und wahrhafte Lösung:

[1] Die Skelette der Nagetiere, Naturw. Schr. VIII, 247. — [2] Gesch. meines botan. Studiums, Naturw. Schr. VI, 120.

denn jetzt werden wir nicht mehr auf ein Metaphysisch-Unbegreifliches zurückgewiesen, sondern zu dem »Urphänomen« des Lebens selbst zurückgeführt. Niemand kann versuchen, dieses Urphänomen noch weiter »erklären« und aus etwas anderem ableiten zu wollen. Was wir darüber vermögen, ist lediglich, es in seiner ewigen Ruhe und Herrlichkeit anzuschauen, um es sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen zu wenden, »wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart«.[1] »Am farbigen Abglanz haben wir das Leben« — am rastlosen Fließen und Werden und Sich-Umgestalten haben wir das Sein, das Gesetz und die Idee.

Noch aber hatte der allgemeine Gedanke der Metamorphose, nachdem ihn Goethe in all seinen Grundbestimmungen erfaßt hatte, seine letzte und schwerste Probe zu bestehen. Denn wie sollte die Wahrheit und Notwendigkeit dieses Gedankens sich erweisen — wie sollte es sich zeigen, daß er nicht »Traum und Schatten«, sondern das Gewahrwerden der »wesentlichen Form der Natur« ist, wenn er sich nicht selbst in einem objektiven Gebilde von bestimmter Eigenart verkörperte? Mit dieser Forderung aber sieht sich das Denken alsbald wieder in antinomische Bestimmungen verstrickt. Denn alles Dinglich-Bestimmte ist als solches stets zugleich ein Dinglich-Einzelnes: hier aber gilt es, ein Moment zu bezeichnen, das dazu dienen soll, die Allheit der Gestalten zu umfassen und auszudrücken. Der Forscher steht somit, wie es scheint, an diesem Punkte vor einem unausweichlichen Dilemma. Verzichtet er darauf, sich die Idee der

[1] Naturw. Schr. IX, 195.

Metamorphose in einem besonderen Bild vor Augen zu stellen, so geht ihre reale Bestimmtheit verloren — nimmt er dieses Bild an, so wird damit der Gedanke der Allgemeinheit seiner Funktion beraubt. Goethe hat sich diesen Gegensatz auf keine abstrakte Formel gebracht, — aber er hat ihn in allen seinen Momenten und Einzelphasen durchlebt und für sich selbst innerlich entschieden. Als er die Idee der Metamorphose zuerst erfaßte, bedeutete sie zunächst eine ideelle Forderung, die er aus dem Ganzen seines geistigen Wesens heraus an die Natur stellte. »Auf einer eiligen Fahrt durch das südliche Deutschland über die Alpen, bis in die Lombardei« — so berichtet er in dem Entwurf zur Geschichte seines botanischen Studiums — »konnte ein ruhiger bescheidener Blick sogleich die Einsicht gewähren, daß ein ganzes Leben erforderlich sei, um die lebendig freie Lebensthätigkeit eines einzelnen Naturreichs zu überschauen und zu ordnen, gesetzt auch ein eingebornes Talent berechtige, begeistere hiezu. Ich schien mir also einerseits aus diesem unendlichen Felde weggewiesen und (konnte) mich doch unmöglich in eine solche Verbannung ergeben. Ich ahndete, ich fühlte, daß für mich ein andrer Weg zu finden sein möchte, analog meinem übrigen Lebensgange. Die Erscheinungen des Wandelns und Umwandelns organischer Geschöpfe hatten eine leidenschaftliche Aufmerksamkeit in mir erregt; Einbildungskraft und Natur schienen hier miteinander zu wetteifern, wer verwegener und konsequenter zu verfahren wisse.«[1] So hat der neue Gedanke zunächst noch die ganze Unbestimmtheit, aber auch die ganze Kraft eines »subjektiven« Forschungsprinzips. Die Schwierigkeit, etwas als still und feststehend zu behandeln, was in der Natur immer

[1] Gesch. meines botan. Studiums (Entwurf); Naturw. Schr. VI, 386.

in Bewegung ist; auf ein greifbares Gesetz zu reduzieren, was in der Natur sich ewig verändert und sich vor unsern Beobachtungen bald unter diese, bald unter jene Gestalt verbirgt — diese Schwierigkeit kann nur der anzugreifen wagen, der eingesehen hat, daß sie eine notwendige und unumgängliche Aufgabe des Geistes in sich schließt: »wenn wir nicht gleichsam a priori uns überzeugen könnten, daß solche Gesetze dasein müßten, so würde es eine Verwegenheit sein, solche aufsuchen und entdecken zu wollen.«[1] Denn im Grunde kann man sich sagen, daß niemand eine Frage an die Natur tue, die er nicht beantworten könne; denn in der bloßen Frage liegt schon eine Art der Antwort, liegt das Gefühl, daß sich über einen solchen Punkt etwas denken, etwas ahnden lasse. Mit diesem Vorgefühl von »Ahndung und dunkler Begier«, das ihn, noch ganz wie in den Jugendjahren, in »liebevolle Dumpfheit« einhüllt, tritt Goethe in Italien ein. Und jetzt sieht er mit einem Male, wie in der Kunst, so auch in der Naturbetrachtung alle innere Sehnsucht gestillt: was ihm bisher als bloßes Bild vor der Seele schwebte, das hat unter diesem südlichen Himmel Bestand, Sicherheit und Wirklichkeit gefunden. »Sage Herdern« — so schreibt er aus Rom an Frau von Stein —, »daß ich dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nah bin und daß es das einfachste ist, was nur gedacht werden kann. Unter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen. Sage ihm, daß ich den Hauptpunkt, wo der Keim stickt, ganz klar und zweifellos entdeckt habe, daß ich alles übrige auch schon im Ganzen übersehe und nur noch einige Punkte bestimmter werden müssen. Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf

[1] Naturw. Schr. VI, 301 und 308.

von der Welt, über welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.«[1] «Wahrheit« und Notwendigkeit«, »Gesetzlichkeit« und »Konsequenz« der Pflanzenerzeugung: das ist es also, was Goethe in der Urpflanze sucht und was er sich von ihrem Begriff aufschließen lassen will. Aber schon die Bezeichnung selbst weist darauf hin, daß sich mit diesen Forderungen noch ein anderes Problem vereint und kompliziert. Das »Modell« drängt nach Wirklichkeit: es will sich in einer konkreten Einzelanschauung verkörpern und bewähren. Goethe selbst hat berichtet, wie er, mit dem Plan zur Nausikaa-Dichtung beschäftigt, nach dem öffentlichen Garten in Palermo geht, wie aber hier, mitten im künstlerischen Entwerfen, der Gedanke der Urpflanze wieder übermächtig in ihm wird und den poetischen Vorsatz stört: »der Garten des Alcinous war verschwunden, ein Weltgarten hatte sich aufgethan.« »Die vielen Pflanzen, die ich sonst nur in Kübeln und Töpfen, ja die größte Zeit des Jahres nur hinter Glasfenstern zu sehen gewohnt war, stehen hier froh und frisch unter freiem Himmel, und indem sie ihre Bestimmung vollkommen erfüllen, werden sie uns deutlicher. Im Angesicht so vielerlei neuen und erneuten Gebildes fiel mir die alte Grille wieder ein, ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte. Eine solche muß es denn

[1] An Frau v. Stein, 8. Juni 1787.

doch geben! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet würden?«[2] Zwei verschiedene Betrachtungen sind es offenbar, die hier noch unter einen Namen und Begriff gefaßt werden und die sich wechselseitig in Goethes Geist verdrängen. Auf der einen Seite steht der Gedanke, daß alle Pflanzengestalten sich vielleicht aus einer einzigen, nach einem bestimmten Prinzip der Variation, entwickeln lassen: auf der andern das Suchen nach einem Merkmal oder nach einem Inbegriff von Merkmalen, in dem sie sämtlich einander gleich sind. Der neue »Reihenbegriff« und der alte klassifikatorische »Gattungsbegriff« haben sich hier in ihrer Bedeutung noch nicht geschieden. Vom Standpunkt des ersteren brauchen wir keine sachliche Identität in den verglichenen, unter einen Begriff gefaßten Gebilden mehr zu fordern: denn ihre Einheit ist uns bereits in der Möglichkeit ihrer lückenlosen kontinuierlichen Verknüpfung völlig gewährleistet. Die Regel dieser Verknüpfung ist das wahrhaft Verbindende, — nicht ein Inhalt, der in jedem einzelnen Element gleichartig enthalten wäre. Auf das »Wie« dieser Regel, nicht auf das »Was« eines beharrenden dinglichen Substrats sind Anschauung und Denken hier in gleicher Weise gerichtet. Dies hatte Goethe bereits in seinen ersten anatomisch-osteologischen Studien gefühlt und ausgesprochen. Es ist freilich schwierig, den Zwischenkieferknochen der Schildkröte und des Elefanten, den Oberarm des Maulwurfs und des Hasen als eine Einheit zu denken: denn bei der völligen Verschiedenheit der äußeren Bildung, die uns hier entgegentritt, scheint uns jedes

---

[1] Italien. Reise, Palermo, 17. April.

»Tertium comparationis« zu fehlen.[1] Aber was das Simultane uns versagt, erschließt sich uns im Successiven — wir mögen dieses nun empirsch, als wirklich geschehene, oder rein ideell als gesetzlich-mögliche Veränderung verstehen. Der echte, tiefere Zusammenhang tritt nicht in einer Identität des Gebildeten, sondern in der konstanten Richtung des Bildungsprozesses hervor. Der »Triumph der physiologen Metamorphose« vollzieht sich eben dort, wo das Ganze sich in Familien, Familien in Geschlechter, Geschlechter in Sippen und diese wieder in andere Mannigfaltigkeiten, bis zur Individualität, scheiden, sondern und umbilden. Denn hier kann an völlig verschiedenen Geschlechtern gezeiget werden, wie man bei Sonderung der Arten dergestalt zu Werke gehen könne, »daß eine aus der andern sich reihenweise entwickele«.[2] Und immer wieder bewährt es sich, im Einzelnen wie im Ganzen, daß aller Erfolg daran geknüpft ist, die äußeren Kennzeichen, welche den organischen Körpern, nach ihren verschiedenen Klassen und Ordnungen, Gattungen und Arten irgend zukommen mögen, reihenweis aufzustellen.[3] Diese Leistung war es somit, die auch dem Begriff der »Urpflanze« innerhalb des Umkreises seiner Geltung wesentlich zufiel. Die eigentliche Objektivität und »Wahrheit«, die diesem Begriff zukommt, läßt sich nur in der neuen »Organisation«, die er für das gesamte Pflanzenreich schafft, aufweisen: in den Beziehungen, die er zwischen allen Einzelnen aufdeckt, nicht aber in der Existenz eines bestimmten Einzelnen selbst.

---

[1] S. Erster Entwurf einer allgem. Einleitung in die vergleichende Anatomie, Jena 1795, Naturw. Schr. VIII, 41. — [2] Zur Morphologie, Naturw. Schr. VI, 185. — [3] Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleit. in die vergleichende Anatomie, Naturwiss. Schr. VIII, 63.

Wenn Goethe dennoch anfangs den letzteren Weg einzuschlagen scheint, — so ist dies freilich, am Ganzen seiner Betrachtungen gemessen, eine »falsche Tendenz«. Aber er durfte trotzdem bei ihr verharren, sobald er sich an das Kriterium hielt, das er selbst sich für »wahr« und »falsch« aufgestellt hat: »ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, der sich an mein früheres Denken anschließt und mich zugleich fördert.«[1] In diesem Sinne besaß das Streben, die »Urpflanze« zu finden für ihn eine eminente innere Wahrheit. Denn es hielt ihn beständig an der Erfahrung fest und verhinderte damit, daß der Gedanke der Metamorphose sich in bloße naturphilosophische Spekulation verflüchtigte. Mochte immerhin die Annahme der Existenz der Urpflanze von der eigentümlichen Richtung von Goethes Naturbetrachtung abbiegen — wenn nur überhaupt die „Existenz", wenn die Gestaltung und Verknüpfung des Wirklichen als die Grundfrage und Grundaufgabe unbeirrbar festgehalten wurde. »Ohne Einbildungskraft« — so sagt Goethe einmal zu Eckermann — »ist ein wirklich großer Naturforscher gar nicht zu denken. Und zwar meine ich nicht eine Einbildungskraft, die ins Vage geht und sich Dinge imaginiert, die nicht existieren; sondern ich meine eine solche, die den wirklichen Boden der Erde nicht verläßt und mit dem Maßstabe des Wirklichen und Erkannten zu geahnten, vermuteten Dingen schreitet. Da mag sie denn prüfen, ob denn dieses Geahnte auch möglich sei und ob es nicht in Widerspruch mit anderen bewußten Gesetzen komme.«[2] Goethe mußte, seinen Voraussetzungen und seinem persönlichen Entwicklungsgange nach, der »steife Realist« sein, als den er sich anfangs gegen Schiller bekennt, wenn er

[1] An Zelter, 31. Dezember 1829. — [2] Zu Eckermann, 27. Januar 1830.

zu jener Fassung der »Idee« durchdringen wollte, die er später in dem Wort festgehalten hat, daß »der Geist des Wirklichen das wahre Ideelle sei«. In diesem Wort und in der Gesamtansicht, die es zum Ausdruck bringt, ist für ihn die Synthese der beiden Forderungen enthalten, von denen sich die Entwicklung seiner Naturbetrachtung beherrscht zeigt: in ihm ist auf die Möglichkeit einer Anschauung verwiesen, die zugleich rein »gegenständlich« und rein »geistig« ist, sofern sie einerseits zwar lediglich auf die Verhältnisse und Verknüpfungen des Realen selbst geht, andrerseits aber darauf verzichtet, den Inhalt dieser Verknüpfung in das Bild eines sinnlich-faßbaren Einzeldings zusammenzufassen. Schritt für Schritt hat Goethe sich diesen Standpunkt in beständiger innerer Selbstkritik errungen. Wenn er »nach seiner Weise über Gegenstände philosophierte«, so tat er es zunächst in der Tat mit »unbewußter Naivetät«, indem er seine Meinungen selbst vor Augen zu sehen glaubte.[1] Aber seit jenem Gespräch mit Schiller, in dem ihm dieser, was er als »Erfahrung« zu besitzen glaubte, als »Idee« erläuterte und deutete, wendet sich die Betrachtung. Nun versucht er, »da wir einmal anerkennen, daß die schaffende Gewalt nach einem allgemeinen Schema die vollkommneren organischen Naturen erzeugt und entwickelt, dieses Urbild, wo nicht den Sinnen, doch dem Geiste darzustellen, nach ihm als nach einer Norm unsere Beschreibungen auszuarbeiten und ... die verschiedensten Gestalten wieder auf sie zurückzuführen«. Denn eine einzelne Gattung kann kein Kanon sein, da wir das Muster für alle nicht im Einzelnen suchen dürfen. »Die Klassen, Gattungen, Arten und Individuen verhalten sich wie die Fälle zum Gesetz; sie sind darin ent-

[1] Einwirkung der neueren Philosophie Naturwiss. Schr. XI, 48.

halten, aber sie enthalten und geben es nicht.«[1] Der Gedanke der Urpflanze, in den er die Grundidee der Metamorphose »noch immer konkret genug gefaßt« hatte, tritt jetzt immer weiter zurück. Und Goethes reife Altersweisheit, die ihn mehr und mehr dazu führt, »all sein Wirken und Treiben nur symbolisch anzusehen«,[2] überträgt schließlich diese Einsicht auch auf seine grundlegenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Als er, im Oktober 1816, einen neuen Abdruck der »Metamorphose der Pflanzen« an Zelter sendet, da rät er diesem, das Werk, wenn er es wieder lese, nur symbolisch zu nehmen und sich immer dabei irgend ein anderes Lebendige, was sich aus sich selbst fortschreitend entwickelt, zu denken. Und den gleichen Rat spricht er, zwei Jahre vor seinem Tode, zum Kanzler von Müller aus. »Man darf die Grundmaxime der Metamorphose nicht allzubreit erklären wollen: wenn man sagt, sie sei reich und produktiv wie eine Idee, ist es das beste ... Das Leben kehrt ebensogut in der kleinsten Maus wie im Elefantenkoloß ein und ist immer dasselbe; so auch im kleinsten Moos wie in der größten Palme.«[3] Der besondere Inhalt seiner Schrift über die Metamorphose war ihm jetzt in die Ferne gerückt; aber um so klarer fühlte er, was sie für das Ganze der Erkenntnis wie für das Ganze seines Wesens und Schaffens bedeutete. Diese Bedeutung ist auch für unsere Betrachtung das entscheidende Moment. Wir verfolgen daher Goethes Grundgedanken nicht weiter in seine abgeleiteten Resultate, sondern suchen ihn tiefer in seinem Ursprung zu verstehen — wir entwickeln ihn nicht in die

[1] Vorträge zur Einleit. in die Anatomie (1796), Naturw. Schr. VIII, 73. — [2] Zu Eckermann, 2. Mai 1824.— [3] Zu Kanzler v. Müller, 2. Juli 1830.

Totalität seiner Anwendungen, sondern versuchen, die geistigen Wurzeln zu bestimmen, die er im Ganzen von Goethes Denk- und Anschauungsweise besitzt.

6.

Als Geoffroy de St. Hilaire im Jahre 1831 der Pariser Akademie über Goethes »Metamorphose der Pflanze« berichtete, da hebt er hervor, daß die Schrift, als sie zuerst hervortrat, nur wenig beachtet wurde, ja daß man nahe daran war, sie für eine Verirrung zu halten. Und in der Tat habe ihr ein Irrtum zugrunde gelegen; aber ein solcher, wie ihn nur das Genie begehen könne. Denn nur darin habe Goethe sich getäuscht, daß er seine Schrift fast ein halbes Jahrhundert zu früh habe erscheinen lassen, — ehe es Botaniker gab, die sie zu studieren und zu würdigen wußten. Aber noch weit über diesen naturwissenschaftlichen Interessenkreis hebt die Fortsetzung des Berichts das Goethesche Werk hinaus. »Fürwahr« — so fährt er fort — »trüge das Buch nicht diesen beschränkenden Titel an der Stirne, man würde glauben, die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt zu lesen, die Geschichte seiner stufenweisen Ausbildung zur Betrachtung und zum Verständnis der Phänomene des Universums.«[1] Man sieht: Geoffroy de St. Hilaire hat Goethes Werk genau in dem »symbolischen« Sinne gefaßt, in dem dieser selbst es in der Epoche seines Alters verstanden wissen wollte. Aber schon mitten in der ursprünglichen Konzeption des Grundgedankens der

[1] Vgl. Kalischers Einl. in Goethes naturwiss. Schriften (Hempel XXXIII, S. CXIV).

Metamorphosenlehre tritt bei Goethe die Tendenz hervor, ihn über das ganze Gebiet natürlicher wie geistiger Phänomene zu erweitern. In der elegischen Dichtung, in der er es unternahm, Christiane Vulpius das »heilige Rätsel« der Pflanzenbildung zu deuten, wird das Bild der Metamorphose als »lebendiges Gleichnis« für das Werden und Wachsen seiner Liebe zu ihr gebraucht; — und das Gedicht »Die Metamorphose der Tiere« greift von neuem auf die allgemeinste Fassung und Auslegung des Gedankens zurück:

»Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel, erfreue Dich hoch! Die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn Dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler; der Herrscher,
Der verdient es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.
Freue Dich, höchstes Geschöpf der Natur! Du fühlest Dich fähig,
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts! Prüfe, vergleiche und nimm vom Munde der Muse,
Daß Du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewißheit.«

War es eine naturwissenschaftliche Einsicht von noch so universeller Bedeutung, war es der wissenschaftliche Gedanke der »Entwicklung« oder etwa eine Vorahnung der — Deszendenztheorie, was Goethe in solchen Worten aussprach?

Wir erinnern uns, daß für Goethe die »Metamorphose der Pflanzen«, wie nur irgend ein dichterisches Werk, wie der Werther oder der Tasso, die Lösung eines inneren Konflikts, die Befreiung aus einem seelischen Kampf bedeutete. Jetzt fühlte er sich nicht mehr durch abstrakte Formeln und Schemata, die seinem Geist widerstrebten, aus der Anschauung der Natur hinweggewiesen, sondern er war in ihr heimisch und sicher geworden. Die Vielheit der Phänomene stand ihm nicht mehr als unbegriffene und lastende Masse von »Tatsachen« gegenüber, sondern sie stellte sich ihm, in Gestaltung und Umgestaltung, als Eine Harmonie des Lebens dar. Er hatte die Gewähr gefunden, daß er sich auch hier der Leitung seines inneren Gesetzes überlassen durfte: daß die Kräfte, die ihm zugemessen waren, nicht nur für einen beschränkten perspektivischen Teilausschnitt des Wirklichen zulangten, sondern ihn zum Ganzen hinführten und in der Anschauung des Ganzen erhielten, sofern er sie in ihrer Gesamtheit walten ließ. »Produktive Leidenschaft« war es, die ihn ursprünglich zur Naturbetrachtung hingeführt hatte,[1] und die jetzt ihre reinste Befriedigung gefunden hatte. »Suchet in euch,« — so hat Goethe einmal den Künstlern zugerufen — »so werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu

[1] S. die Abh. Über den Zwischenknochen (1784), Naturw. Schr. VIII, 127.

allem sagt, was ihr in euch gefunden habt!«[1] Einer solchen «Natur« war er sich jetzt gewiß: alle subjektiven phantastischen Forderungen waren von ihm abgefallen und er fühlte auf einmal Grund und Boden unter seinen Füßen. In den Briefen der ersten italienischen Reise spricht sich immer wieder die tiefe Freude über die »Solidität« aus, die sein Wesen damit gewonnen hatte: »wer mit Ernst sich hier umsieht und Augen hat zu sehen, muß solid werden; er muß einen Begriff von Solidität fassen, der ihm nie so lebendig ward.«[2]

Die Synthese von Welt und Geist aber, die sich hierin für Goethe vollzieht, ist in den letzten Voraussetzungen seines Schaffens gegründet. Versucht man auszusprechen, worin das Eigentümliche seines »poetischen Bildungstriebes« bestanden habe, so findet man schon hier in wahrhaft überraschender Reinheit und Vollständigkeit alle Prämissen, auf denen der Gedanke der Metamorphose inhaltlich beruht. Bei der Analyse von Goethes dichterischer Phantasie hat Dilthey auf eine Stelle verwiesen, in der Goethe selbst das innere Werden der Phantasiebilder, das sich in ihm vollzog, geschildert hat. »Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloß und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander und aus ihrem Inneren entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern, es waren keine natürlichen Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmäßig wie die Rosetten der Bildhauer. Es war unmöglich, die hervorquellende Schöpfung zu fixieren,

[1] Max. 225. — [2] An Frau v. Stein, 7. Nov. 1786; an Herder, 10. Nov. 1786.

hingegen dauerte sie so lange, als mir beliebte, ermattete nicht und verstärkte sich nicht. Dasselbe konnt' ich hervorbringen, wenn ich mir den Zierrat einer bunt gemalten Scheibe dachte, welcher dann ebenfalls aus der Mitte gegen die Peripherie sich immerfort veränderte, völlig wie die in unseren Tagen erst erfundenen Kaleidoskope . . . Hier darf nun unmittelbar die höhere Betrachtung aller bildenden Kunst eintreten; man sieht deutlich ein, was es heißen wolle, daß Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es muß nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungkraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden.«[1] Durch einen Bericht Johannes Müllers wird diese Darstellung Goethes ergänzt: er erzählt, wie Goethe die Fähigkeit besaß, das Entstehen solcher Phantasiebilder, das sich in andern nur passiv vollzieht, selbsttätig hervorzurufen, wie er das Thema willkürlich anzugeben vermochte, worauf dann die Verwandlung scheinbar unwillkürlich, aber gesetzmäßig und symmetrisch, eintrat.[2] Es ist somit eine eigentümliche Durchdringung von voller Bestimmtheit und grenzenloser Wandlungsfähigkeit der Anschauungsbilder, die uns hier entgegentritt. Das Bild ist nichts Isoliert-Gegebenes und Starres, sondern es setzt sich selbst auseinander: es ist für uns wahrhaft nur, indem es sich vor uns bewegt, wobei es jedoch keinen Augenblick verschwimmt und in seinen Umrissen unsicher wird. Die »Gegenständlichkeit«

[1] Das Sehen in subjektiver Hinsicht, Naturw. Schr. XI, 282. –
[2] Goethes Gespräche, 2. Aufl., IV, 59.

tritt als solche im Wandel hervor und behauptet sich im Wandel: denn »die Anschauenden verhalten sich schon produktiv, und so sehr sich auch die Wissenden vor der Imagination kreuzigen und segnen, so müssen sie doch, ehe sie sichs versehen, die produktive Einbildungskraft zu Hilfe rufen.«[1] Als den charakteristischen Zug in seiner Dichtung wie in seiner Naturbetrachtung hat daher Goethe selbst die Gabe des »Ableitens« bezeichnet — nicht in dem Sinne irgend einer begrifflichen »Deduktion«, sondern in dem Sinne der völligen Entfaltung eines Einzelmoments zur Totalität einer Gesamtreihe. »Aufgeregt durch eben diese Betrachtungen — so heißt es in den Reflexionen, die sich an Heinroths Charakteristik seines »gegenständlichen Denkens« anschließen — fuhr ich fort mich zu prüfen und fand, daß mein ganzes Verfahren auf dem Ableiten beruhe; ich raste nicht, bis ich einen prägnanten Punkt finde, von dem sich vieles ableiten läßt, oder vielmehr, der vieles freiwillig aus sich hervorbringt und mir entgegenträgt, da ich denn im Bemühen und Empfangen vorsichtig und treu zu Werke gehe.«[2] In dieser Richtung des Forschens weiß Goethe sich mit den tiefsten »Empirikern« aller Zeiten eins — in ihr fühlt er sich von Galilei ebensosehr angezogen, wie er sich von dem Baconischen Schein- und Zerrbild der »Induktion« abgestoßen fühlt. Denn während bei Bacon, trotz allem Dringen aufs »Allgemeine«, zuletzt immer nur die Sammlung der »Partikularien« zurückbleibt, so hat Galilei den Beweis erbracht, »daß dem Genie ein Fall für tausend gelte, indem er sich aus schwingenden Kirchenlampen die Lehre des

[1] Naturw. Schr. VI, 302. — [2] Bedeutende Fördernis u. s. w., Naturwiss. Schr. XI, 63.

Pendels und des Falles der Körper entwickelte.«[1] Denn alles kommt in der Wissenschaft auf das an, was man ein Aperçu nennt; — jedes wahre Aperçu aber kommt aus einer Folge, und bringt Folge, »es ist ein Mittelglied einer großen, produktiv aufsteigenden Kette«.[2] Jeder Versuch hat nur in soweit Geltung, als er nicht die vereinzelte »Bewährung« einer Hypothese sein will, sondern vielmehr über sich selbst zu verwandten Phänomenen hinaus- und weiterführt. »Haben wir einen solchen Versuch gefaßt, eine solche Erfahrung gemacht, so können wir nicht sorgfältig genug untersuchen, was unmittelbar an ihn grenzt? was zunächst auf ihn folgt? . . . Die Vermannigfaltigung eines jeden einzelnen Versuches ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers[3]«. Und wie hier die allgemeine Methodik der Naturbetrachtung auf den »prägnanten Fall« hinleitet, so gewinnt dieser Begriff auch für Goethes Kunstbetrachtung schon früh entscheidende Bedeutung. Im Hinblick hierauf spricht er im Briefwechsel mit Schiller von den »eminenten Fällen, die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen anderen dastehen, eine gewisse, Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern . . und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.«[4] Die »produktive Einbildungskraft« verfährt überall gleich: sie drängt ein unendlich reiches Ganze in ein einzelnes Moment, in eine einzelne Gestalt zusammen und sie läßt aus diesem Moment das Ganze nach einem bestimmten Gesetz wieder hervorgehen.

---

[1] Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Naturw. Schr. III, 236, 264. — [2] Maximen 416. — [3] Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. Naturw. Schr. XI, 32. — [4] An Schiller, 16. August 1797; vgl. Schiller an Goethe, 15. September 1797.

Dieser geistige Inhalt des Metamorphosenbegriffs ist es, den insbesondere das dichterische Schaffen für Goethe immer von neuem enthüllt. Wie er seine Dichtergabe ganz als »Natur« empfindet, so fällt sie ihm auch unter die allgemeine Regel der Natur. Er trägt bestimmte poetische Bilder — wie die Motive zur »Braut von Korinth«, zum »Gott und die Bajadere«, zur »Ballade vom vertriebenen und zurückkehrenden Grafen« — Jahre und jahrzehntelang in seinem Innern, wo sie sich »zwar umgestalten, aber doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer enschiedeneren Darstellung entgegenreifen.«[1] Diesen Prozeß des inneren Wachsens und Reifens stellt in vollendetem Ausdruck ein Gedicht des West-östlichen Divan dar, das zugleich in der Art, wie es selbst entsteht, der lebendige Beweis für jenes Hervorquellen von Goethes Liedern aus einfachsten anschaulichen und melodischen Grundelementen ist. Am 24. September 1815 weilt Goethe auf dem Heidelberger Schloß, wo er im Schloßpark betrachtet, wie die reifen Kastanien ihre Hülle sprengen und zur Erde niederfallen. In diesen einfachen, völlig bestimmten und realen Einzelvorgang aber drängen sich nunmehr für ihn alle Grundmotive der gegenwärtigen Stimmung und seines ganzen geistigen Daseins zusammen: die Sehnsucht nach der Geliebten, die neue Fülle des Lebens und der Dichtung, die sie ihm erweckt hat und die jetzt »in jugendlichstem Flor« hervorbricht, das Treiben und Schwellen der inneren Phantasiegebilde, die unbewußt wachsen und sich nach Gestaltung und Ausdruck sehnen. Und indem dies alles zugleich mit dem leisen melodischen Klang der im Winde rauschenden Blätter, mit der rhythmischen Bewegung der Zweige und

[1] Bedeutende Fördernis u. s. w., Naturw. Schr. XI, 60.

Äste verschmilzt — steht nunmehr das Gedicht da, das alle diese Einzelmomente in sich faßt und in dem doch keines mehr als bloßes Einzelmoment vorhanden ist:

»An vollen Büschelzweigen
Geliebte, sieh nur hin!
Laß Dir die Früchte zeigen,
Umschalet stachlig grün.

Sie hängen längst geballet,
Still, unbekannt mit sich,
Ein Ast der schaukelnd wallet,
Wiegt sie geduldiglich.

Doch immer reift von innen
Und schwillt der braune Kern,
Er möchte Luft gewinnen
Und säh' die Sonne gern.

Die Schale platzt, und nieder
Macht er sich freudig los:
So fallen meine Lieder
Gehäuft in Deinen Schoß.«

Für den Dichter dieser Verse bestand kein vermittelter allegorischer Bezug zwischen natürlichem und geistigem Werden; sondern er wußte, er empfand beide unmittelbar als eins. Durch alle einzelnen Lebensphasen Goethes geht dieser Grundzug hindurch. Wie er seiner Jugendlyrik das Gepräge gibt, so hat Goethe auch noch eine seiner eigentümlichsten Altersschöpfungen, die »Novelle« unter diesem Gesichtspunkte gedeutet. »Um für den Gang dieser Novelle ein Gleichnis zu haben, — so äußert er sich zu Eckermann — so denken Sie sich aus der Wurzel hervor-

schießend ein grünes Gewächs, das eine Weile aus einem starken Stengel kräftige grüne Blätter nach den Stielen austreibt und zuletzt mit einer Blume endet. — Die Blume war unerwartet, überraschend, aber sie mußte kommen; ja, das grüne Blätterwerk war nur für sie da und wäre ohne sie nicht der Mühe wert gewesen.«[1] In der Tat ist dieses »Wachsen von innen« nicht nur für Goethes Lyrik, sondern auch für seine Epik charakteristisch und durchgehend bestimmend. Bei ihm ist das Epos, auch dort, wo es, wie im Wilhelm Meister, die ganze Breite des Weltlebens mittelbar darzustellen und widerzuspiegeln sucht, doch niemals schlechthin auf die Schilderung der »äußeren« Welt und einer Folge von Begebenheiten in ihr gerichtet, sondern es stellt nur, an der Welt und durch ihre Vermittlung, innere seelische Verwicklungen und Entwicklungen dar. Es entfaltet sich in ihm gleichsam ein unabhängiger geistiger Kosmos, der seinen Mittelpunkt und sein Formgesetz in sich selber hat. Daher ist die äußerliche empirisch-kausale »Wahrheit« oder »Wahrscheinlichkeit« kein Maßstab für diese Dichtungen: vom Wilhelm Meister hat Goethe selbst bekannt, daß er zu den »inkalkulabelsten Produktionen« gehöre, wozu ihm fast selbst der Schlüssel fehle[2]. In voller Reinheit tritt freilich dieser Grundzug nur in denjenigen Werken heraus, die Goethe, wie den Werther, »ziemlich unbewußt, einem Nachtwandler ähnlich« geschaffen hat, oder bei welchen, wie bei Hermann und Dorothea, die ursprüngliche dichterische Konzeption und ihre Ausführung durch keinen größeren Zeitraum getrennt sind. Wo dagegen Goethe mit bewußter Absicht und in verschiedenartigen Ansätzen in die »Komposition« des Ganzen eingriff, da ist nicht

[1] Zu Eckermann, 18. Januar 1827. — [2] Zu Eckermann, 18. Januar 1825.

selten (wie z. B. der Vergleich des ersten Buches der »Lehrjahre« mit dem Urmeister zeigt) diese rein innerliche Gesetzlichkeit des Epos im Einzelnen gestört und gefährdet worden, wenngleich sie sich im Ganzen immer wieder rein hergestellt hat. —

In der eigentümlichen Methode der »Variation«, mag sie sich nun auf einen Versuch oder auf ein dichterisches Motiv beziehen, — in der »Ableitung aus einem prägnanten Punkt«, die in beiden Fällen wirksam und fruchtbar ist, besteht für Goethe zugleich der entscheidende Gegensatz, der den bloß empfangenden sinnlichen Menschen von dem schöpferischen Menschen trennt. Der Künstler wie der Naturforscher ist auf die genaueste Erfassung der sinnlichen Wirklichkeit hingewiesen. Von dem jungen Goethe rühmt der Freiherr von Schönborn in einem Brief an Gerstenberg jene »ausnehmend anschauende, sich in die Gegenstände durch und durch hineinfühlende Dichterkraft«, durch die »alles lokal und individuell in seinem Geiste werde«.[1] Und Goethe selbst hat es, gegenüber dem Kanzler von Müller, als die Eigentümlichkeit seines sinnlichen Auffassungsvermögens bezeichnet, daß er alle Umrisse und Formen aufs schärfste in der Erinnerung behalte, sich dabei aber durch Mißgestaltungen und Mängel aufs lebhafteste affiziert fühle. »Ohne jenes scharfe Auffassungs- und Eindrucksvermögen könnte ich ja auch nicht meine Gestalten so lebendig und individualisiert hervorbringen.«[2] Aber dieses »Eindrucksvermögen« bliebe tot und formlos ohne die belebende Gabe der Wandlung und der gesetzlichen Umbildung des Gegebenen. Beides ist aufeinander bezogen und voneinander unablöslich,

[1] Der junge Goethe, neue Ausg. von Max Morris, III, 389.—
[2] Zu Kanzler von Müller, 17. Mai 1826.

da Gedächtnis und Einbildungskraft bereits in den Sinnesorganen selbst tätig sind. Hier stimmt Goethe mit dem Inhalt jenes Kantischen Satzes überein, an den, nach Kant, »wohl noch kein Psychologe gedacht« habe: daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung sei. Und so bekämpft er denn auch heftig und unwillig die herkömmliche Trennung zwischen den »unteren« und »oberen« Seelenkräften, die in der Wolffischen Psychologie heimisch war. »In dem menschlichen Geiste so wie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert ... Wer nicht überzeugt ist, daß er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen ... So wird ein Mann, zu den sogenannten exakten Wissenschaften geboren und gebildet, auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen, daß es auch eine exakte sinnliche Phantasie geben könne, ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar ist.«[1] Nicht das Auge allein, sondern diese exakte sinnliche Phantasie war das Organ, durch welches Goethe die Welt besaß. Beides war für ihn nicht geschieden; — wie er selbst einmal gesagt hat, daß, wenn Künstler von der Natur sprechen, sie, ohne sich's deutlich bewußt zu sein, immer die »Idee« subintelligierten,[2] so »subintelligierte« er, wenn er von seinem Auge sprach, immer die innere Tätigkeit des Bildens. In

[1] Über Stiedenroths Psychologie. Naturw. Schr. XI, 74. — [2] Maxim. 1071.

ihr allein fand er die wahre Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen sich selbst und der Natur. »Phantasie« – so heißt es in Betrachtungen, die Goethe unter dem Titel »Poetische Metamorphosen« seinen Entwürfen und Studien zur Morphologie eingereiht hat – ist der Natur viel näher als die Sinnlichkeit, diese ist in der Natur, jene schwebt über ihr. Phantasie ist der Natur gewachsen, Sinnlichkeit wird von ihr beherrscht.«[1] So beirrt es ihn denn auch nicht mehr, daß, wie er selbst ausspricht, die Idee der Metamorphose der Pflanzen »unsern Sinnen widerspricht« – denn er weiß, daß die »Erfahrung immer nur die Hälfte der Erfahrung ist«. Gegenüber einem dogmatischen Empirismus, der auf dem Einwand beharrt, daß zum mindesten der primitive Mensch, daß das Kind nicht idealisiere, erwidert er, daß das Kind auch nicht zeuge: »denn zum Gewahrwerden des Ideellen gehört auch eine Pubertät«.[2] Aber wie im Organischen ist dieses Zeugen keine absolute Neuschöpfung, sondern es ist ein »Entwickeln« und »Umbilden«. Wie die Sinnlichkeit von der Einbildungskraft, so läßt sich die »Anschauung« von der »Betrachtung« nicht trennen; denn »was ist Beschauen ohne Denken?« Die Einleitung zur Farbenlehre erklärt es daher als eine höchst wunderliche Forderung, daß man Erfahrungen ohne irgend ein theoretisches Band vortragen und dem Leser und Schüler überlassen solle, sich selbst nach Belieben irgend eine Überzeugung zu bilden. »Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem auf-

[1] Naturw. Schr. 368. – [2] Max. 273, 1072.

merksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewußtsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit und um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu thun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsresultat, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.« Die Abstraktion wird unschädlich, wenn sie, indem sie über das einzelne Phänomen hinausgeht, sich dennoch nicht vom Ganzen der Erscheinungen loslöst, sondern eben dieses Ganze selbst in der Gesamtheit seiner Verknüpfungen darstellen will. Die wahrhaft fruchtbare physikalische Theorie wird daher nicht, wie es die mechanische Erklärung der Farben tut, die »Welt des Auges« in ein Gestaltloses, lediglich der mathematischen Rechnung Zugängliches auflösen — sondern sie wird sie in ihrer spezifischen Natur ungeändert lassen und sich nur darin von der Sinnenansicht unterscheiden, daß sie dort, wo diese nur isolierte Einzeldaten gibt, einen durchgängigen Relations- und Reihenzusammenhang darstellt, vermöge dessen jedem Besonderen seine Stellung in der Totalität der Phänomene angewiesen wird. Man sieht, daß Goethe mit dieser Forderung nur die Methodik, die er in der Biologie vertrat, auf die Darstellung und Erklärung der physikalischen Phänomene überträgt. Mit wieviel Recht oder Unrecht er diese Übertragung vollzieht, soll hier nicht erörtert werden; — nur das eine mag bemerkt werden, daß selbst hierüber das Urteil ein anderes werden muß, wenn man als Norm nicht den Standpunkt der »mechanischen Weltanschauung«, sondern den Standpunkt der reinen mathematischen und physikalischen Erkenntnis selbst wählt. Goethe würde sich — neben der Grundlegung der physiologischen Optik, an

der er entscheidend mitgewirkt hat — vermutlich gegen eine andere, ihm selbst freilich fremde, mathematisch-physikalische Betrachtungsweise der Farbenphänomene nicht gesträubt haben, wenn man ihm gestattet hätte, auch diese Betrachtung noch — »symbolisch zu nehmen«. Was ihm indes in diesem Punkte die dogmatische Naturwissenschaft seiner Zeit nicht gewähren konnte, das würde ihm die moderne Physik und die moderne Erkenntniskritik gern und willig zugestehen. Der charakteristische Unterschied zwischen ihren Aufgaben und denen, die Goethe sich als Naturforscher stellt, wäre damit in keiner Weise abgeschwächt — denn Zählen und Trennen lag nicht in seiner Natur — wohl aber würde dieser Unterschied sachlich nichts mehr von dem scharfen Widerstreit enthalten, zu dem er sich dadurch entwickelt hat, daß Goethe in der geschichtlichen Form der mathematischen Physik, die er vor sich sah, immer zugleich die Dogmen eines abstrakten metaphysischen Materialismus zu bekämpfen hatte. —

Denn Goethe ist freilich nicht zur Erkenntnistheorie gestimmt; aber er fordert von dem »treuen Forscher«, daß er zugleich sich selbst beobachte und dafür sorge, daß er, wie er die Natur um sich herum bildsam sieht, so auch das eigene Organ des Auffassens und die Art zu sehen in sich bildsam erhalte, damit er nicht überall schroff bei einerlei Erklärungsweise verharre.[1] Eben dies ist die innere Freiheit und die »Ironie«, die dem Betrachtenden ziemt, und die ihn vor der Erstarrung in einem gleichförmigen begrifflichen Schema bewahrt. Es klingt skeptisch genug, wenn Goethe einmal an den Grafen von Sternberg schreibt, daß man es mit dem Positiven nicht so genau nehmen müsse, sondern sich mit Ironie darüber zu erheben und ihm

[1] Naturw. Schr. VI, 349.

dadurch die Eigenschaft des Problems zu erhalten habe. Aber dieses »gewagte Wort« hat dennoch im Ganzen von Goethes Anschauung seine tiefe Begründung. Denn schon von früh an kennt er und pflegt er in sich jene »ironische Gesinnung«, »die sich über die Gegenstände, über Glück und Unglück, Gutes und Böses, Tod und Leben erhebt und so zum Besitz einer wahrhaft poetischen Welt gelangt«.[1] Selbst in diesem Grundbegriff hat also die Romantik ihre Ausdrucks- und Anschauungsweise von Goethe entlehnt. Aber sie hat das freie Schweben und Gestalten der Phantasie, durch welche diese sich der Natur selbst gewachsen zeigt, freilich nicht im Goetheschen Sinne verstanden. Denn wieder will sich Goethe von der Gebundenheit in den Einzeldingen und Einzelphänomenen nur darum loslösen, um zur Anschauung und Gewißheit der wahrhaft dauernden, objektiven Gesetze des Ganzen zu gelangen. Wenn er, als Einundachtzigjähriger, bei Gelegenheit der Soretschen Übersetzung seiner Metamorphose der Pflanzen zu seiner Freude findet, daß die nun über vierzig Jahre alte Maxime für ihn noch immer fortgelte und weiter von ihr rühmt, daß man durch sie in dem ganzen labyrinthischen Kreise des Begreiflichen glücklich umhergeleitet und bis an die Grenze des Unbegreiflichen geführt werde, wo man sich denn nach großem Gewinn gar wohl bescheiden kann — so scheint es, daß die »Idee« für ihn nunmehr rein den kantisch-kritischen Sinn eines »regulativen Prinzips« der Forschung gewonnen hat. Im Grunde aber ist seine innere Stellung zur »Kritik der Urteilskraft« noch dieselbe, wie sie es bei Erscheinen des Werkes im Jahre 1790 war. Denn noch immer fühlt er sich berufen, das »Abenteuer der Vernunft«, wie Kant es

[1] Dichtung und Wahrheit, Buch X.

genannt hatte, mutig zu bestehen; noch immer hofft und strebt er, sich durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig zu machen.[1] Nur dies ist ihm durch die kritische Lehre zu noch höherer Gewißheit gelangt, daß dieses Anschauen selbst bereits ein Tun, — daß es »Spontaneität«, nicht »Rezeptivität« ist. In diesem Punkte mochte er sich in dem Streit der Anhänger und Gegner der Vernunftkritik gern auf diejenige Seite stellen, »welche dem Menschen am meisten Ehre macht«.[2] Denn die echte Produktivität des Menschen, die Produktivität des Künstlers und Forschers, gilt ihm doch niemals als abgewandt von der Natur und ihr entgegengerichtet, sondern sie ist ihm die Fortsetzung und Vollendung der Produktivität der Natur selbst. Indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Auch hierin gilt Fausts Wort, daß dem Tüchtigen diese Welt nicht stumm ist: denn im Prinzip seines Wirkens und Schaffens begreift er ihr eigenes Grundprinzip. —

So wird es verständlich, daß zuletzt die geistige Funktion des Bildens und Umgestaltens, die bisher als produktive Einbildungskraft bezeichnet war, einen noch weiteren und allgemeineren Namen erhält: sie wird zur „Vernunft" schlechthin. Als Goethe eine Darstellung der kantischen Philosophie, die für die Großfürstin Maria Pawlowna bestimmt war, mit einem kurzen Kommentar begleitete, da stellte er neben Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft die Phantasie als »vierte Hauptkraft unseres geistigen Wesens« auf. Aber wie es für ihn überhaupt keine absolute

[1] Anschauende Urteilskraft, Naturw. Schr. XI, 55. — [2] Einwirkung der neueren Philos., Naturw. Schr. XI, 49.

Scheidung der einzelnen »Seelenvermögen« in obere und untere, in sinnliche und vernünftige mehr gibt, so ist ihm auch die Einbildungskraft nicht ein abgesonderter Bezirk des Seelischen, sondern gleichsam das Medium, in dem alle anderen Kräfte leben und weben. »Sie suppliert die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Weltanschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunftideen und belebt also die sämtliche Menscheneinheit, welche ohne sie in öde Untüchtigkeit versinken müßte. Wenn nun die Phantasie ihren drei Geschwisterkräften solche Dienste leistet, so wird sie dagegen durch diese lieben Verwandten erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre produktive Kraft und die Vernunft gibt ihr die völlige Sicherheit, daß sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei.«[1] Diese innere Harmonie zwischen Phantasie und Vernunft, zwischen der künstlerischen und der theoretischen Idee beruht darauf, daß es der eigenste Begriff der Vernunft ist, das Sein aus einem statischen Ganzen in ein dynamisches Ganze aufzulösen. Wenn der »Verstand« auf das Gewordene und Feste gerichtet ist, wenn er die Objekte in ihrem Dasein als gegebene hinnimmt und sie — wie etwas in Linnés Botanik — unter fixe Merkmale zu ordnen trachtet, so geht die Vernunft überall auf das Werden selbst zurück. Die Gottheit — sagt Goethe zu Eckermann — ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat die Ver-

[1] Über Kants Philosophie. (Jahrbuch der Goethe-Gesellsch. XIX, 39.)

nunft es in ihrer Tendenz zum Göttlichen nur mit dem Lebendigen und Werdenden, der Verstand dagegen mit dem Gewordenen, Erstarrten zu tun, daß er es nutze.[1] Hier liegt demnach der Punkt, an dem sich die alltägliche und banale Praxis von dem wahrhaft geistigen Tun und Betrachten scheidet. Der Praktiker sieht dort nur empirische Dinge und endliche empirische Zwecke, wo die echte Theorie einen inneren, in selbständigen Gesetzen gegründeten Zusammenhang des Lebens und Wirkens erblickt. Aber dem bloßen Empiriker ist freilich seine Anschauungsweise so geläufig und so notwendig, daß er sie auch dort anwenden muß, wo der Gegenstand selbst ihr unmittelbar widerstreitet. Er verwandelt daher das Phänomen der Entwicklung auch dort, wo es ihm durch die Erfahrung selbst aufgedrungen wird, in das Phänomen der »Einschachtelung«, und glaubt, erst damit das neu Hervortretende begriffen, d. h. auf ein schon Dagewesenes reduziert zu haben. Die »starre Vorstellungsart«, daß nichts werden könne als was schon sei, behauptet hierin wieder ihre Macht und ihren Vorrang.[2] Die innere Freiheit, die Goethe in diesem Urteil gegenüber der gesamten biologischen Wissenschaft seiner Zeit besitzt, bekundet sich vor allem darin, daß er an diesem Punkte außerhalb des Streites der Parteien steht, der für die Biologie des achtzehnten Jahrhunderts bezeichnend ist. Seine Grundansicht fällt ebensowenig unter den Begriff der Epigenesis, wie unter den der Präformation. Von dem ersteren trennt ihn seine dynamische Anschauung des Naturgeschehens, nach welcher überall in der Betrachtung des Lebendigen als »Hauptbegriff« festzuhalten ist, »daß seine Teile in einem not-

[1] Zu Eckermann, 13. Febr. 1829; vgl. Maximen 555, 599. — [2] S. Campagne in Frankreich, November 1792.

wendigen Verhältnis gegen sich selbst stehen, daß nichts Mechanisches gleichsam von außen gebaut und hervorgebracht werde, obgleich Teile nach außen zu wirken und von außen Bestimmung annehmen«.[1] »Was ist auch im Grunde aller Verkehr mit der Natur« — so sagt Goethe anläßlich des berühmten Streites zwischen Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire zu Eckermann — »wenn wir auf analytischem Wege bloß mit einzelnen materiellen Teilen uns zu schaffen machen und wir nicht das Atmen des Geistes empfinden, der jedem Teile die Richtung vorschreibt und jede Ausschweifung durch ein innewohnendes Gesetz bändigt oder sanktioniert.« Auf der anderen Seite aber sträubt sich Goethe, nach der endgültigen Ausbildung seiner Naturansicht, nicht minder dagegen, dies innewohnende Gesetz in der Art eines aller Entwicklung vorausgehenden, objektiv aufzeigbaren Modells zu denken und damit die Bildung der Gestalt als die bloße Herausstellung eines Etwas zu deuten, das, wenngleich versteckt und unwahrnehmbar, dennoch bereits in dinglicher Form vorhanden war. Von dieser Auffassung der »Präformation«, die er als die herrschende vorfindet, geht er vielmehr zu der tieferen Fassung des Gedankens bei Leibniz zurück. Nur die Bedingung zur künftigen Gestalt, nicht sie selbst in verkleinerter Form, ist im Keime enthalten zu denken. »Die Einschachtelungslehre wird freilich einem Höhergebildeten gar bald widerlich, aber bei der Lehre eines Auf- und Annehmens wird doch immer ein Aufnehmendes und Aufzunehmendes vorausgesetzt, und wenn wir keine Präformation denken mögen, so kommen wir auf eine Prädelineation, Prädetermination, auf ein Prästabilieren und wie das alles heißen mag, was vorausgehen müßte, bis wir etwas

[1] Metamorphose der Pflanzen, Naturw. Schr. VI, 282.

gewahr werden könnten.«[1] Eben dies ist es, was »Prädetermination« und »Präformation« voneinander scheidet: daß in jener nicht die sinnliche Form selbst, sondern die lediglich ideell zu erfassende »Bestimmtheit zur Form« als Grundlage und Voraussetzung des Werdens genommen wird. Nichts entspringt, als was schon angekündigt ist; — aber angekündigt nur durch die spezifische Richtung des dynamischen Prozesses, nicht durch einen schon fertigen Teil des zu erzeugenden Gebildes. In dieser Einsicht versöhnen sich für Goethe die Forderungen des Begriffs und der Anschauung. So hält er dem Begründer der Epigenesislehre, Kaspar Friedrich Wolff, bei aller Anerkennung seiner Verdienste entgegen: er habe bei der Grundmaxime all seiner Forschungen, nichts anzunehmen und zu behaupten, als was man mit Augen sehen und andern jederzeit wieder vorzeigen könne, nicht bedacht, »daß es ein Unterschied sei zwischen Sehen und Sehen, daß die Geistes-Augen mit den Augen des Leibes in stetigem lebendigen Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen«.[2] Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, ist freilich alles, was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt, gewissermaßen zur Last; — denn für ihn ist ein Metall, das nicht ausgemünzt ist, nicht aufgezählt werden kann, nur ein lästiger Besitz; während andererseits der, der sich auf höherem Standpunkte befindet, leicht das Einzelne verachtet und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tötende Allgemeinheit zusammenreißt.[3] Die echte genetische Betrachtung der Vernunft erst vermeidet beide Gefahren. Sie verfällt nicht der tötenden Allgemeinheit der bloßen Gattungsvorstellung, sondern setzt an ihre Stelle die universelle

[1] Naturw. Schr. VII, 73. — [2] ibid. VI, 156. — [3] ibid. VI. 6.

Geltung einer Regel, nach welcher das Besondere, als Besonderes, entsteht. In dieser ewigen Systole und Diastole, in diesem Pendelschlag von Idee und Erfahrung, baut sich für uns die Welt des Geistes, wie die Welt der empirischen Wirklichkeit auf. Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen und können sie darin nicht auffinden. Dieser begrenzten Ansicht gegenüber gilt es, Einheit und Vielheit, Individualität und Norm wahrhaft in eins zu fassen, indem wir ein Prinzip entdecken, das, selbst allgemein, durch die Reihe der Besonderungen sicher hindurchgeleitet. Hierin erst vereinen sich die Gegensätze: denn das Besondere ist das Allgemeine unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. In diesem Sinne ist alles Faktische schon Theorie; denn wie ließe es sich als Faktisches erweisen, außer dadurch, daß es an anderes Faktische angeknüpft und mit ihm in einen gesetzlichen Gesamtzusammenhang verknüpft wird?[1]

Für uns jedoch ist diese gesamte Betrachtung wiederum nur ein Beleg dafür, bis zu welcher Höhe und Reinheit Goethe den allgemeinen Gedanken der »Metamorphose« hinaufhebt. Jetzt erkennt man, wie dieser Gedanke für ihn nicht nur die Organisation des physischen, sondern auch die des geistigen Seins bestimmt. Er ist es, der ihm das überlieferte Schema der »Seelenvermögen« von innen her belebt — der der »Anschauung«, der »produktiven Einbildungskraft«, der »Vernunft« ihre bestimmte Bedeutung verleiht und der zugleich das einheitliche Ziel feststellt, auf das sie bei aller Verschiedenheit ihrer Funktion bezogen sind. Ein stetig Werdendes, rastlos Tätiges, das jedoch

[1] S. Maximen 529, 565, 569, 575, 803.

sich selbst Maß und Schranke setzt: das ist für Goethe nunmehr das Leben des Geistes, wie es das Leben der Natur war. Nun erst erhellt sich völlig, was das Gedicht »Die Metamorphose der Tiere« aussprach: daß wir hier an dem höchsten Begriff stehen, den der sittliche Denker wie der tätige Mann, der Dichter wie der Forscher zu erringen vermag. Hinter dieses Urphänomen des Tuns, das sich von innen her begrenzt, dringt keine metaphysische Betrachtung zurück: »was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare, wie sie das Feste läßt zu Geist zerrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?« Denn nur miteinander wirken beide Grundtendenzen. Die Idee der Metamorphose ist eine »höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährliche Gabe von oben«; sie würde, unbedingt und ohne Einschränkung wirkend, zuletzt jede feste Bestimmtheit der Gestalt zerstören, wenn ihr, als der »vis centrifuga«, nicht eine andere, zentripetale Kraft zugegeben wäre. Dem Streben nach Wandlung tritt das Streben nach Beharrung gegenüber: der Trieb zur »Spezifikation«, der das einmal wirklich Gewordene in seinem Sein erhalten will.[1] Das Gebilde löst sich in den Prozeß auf; aber der Prozeß strebt wieder dem Gebilde zu. Die Formeln, in welche Goethe dieses Verhältnis faßt, mögen abstrakt und metaphysisch klingen; — für ihn selbst sind sie es nicht, weil sie nur die Grunderfahrung wiedergeben, die ihm selbst als Betrachtenden und Schaffenden überall gegenwärtig und lebendig war. Für ihn gibt es kein fixiertes Weltbild, sondern nur eine Welt, die sich durch Gegensätze hindurch, durch »Polarität« und »Steigerung« beständig erneuert. Nur die Richtung dieses Prozesses, nicht sein Ziel ist uns

[1] Problem und Erwiderung, Naturw. Schr. VII, 75.

auszusprechen vergönnt; aber kein äußeres transzendentes Ziel, das wir für ihn etwa angeben könnten, vermöchte auch die Fülle seines Inhalts zu ersetzen. In solcher Tiefe hat Goethe die Grundfrage, die durch die Entwicklung des deutschen Geisteslebens hindurchgeht, hat er den Gegensatz und die Wechselbeziehung von »Form« und »Freiheit« erfaßt und gedeutet. Das Motiv ist dasselbe und doch durchaus gewandelt durch den unendlich reichen, konkret-geistigen Gehalt, den es nunmehr in sich darstellt.

Auch der innere Wandel in Goethes künstlerischem Formbegriff läßt sich von hier aus noch einmal deutlich überblicken. Wie Goethe in Italien entdeckt zu haben glaubte, daß die Antike nach denselben Gesetzen geschaffen habe, nach denen die Natur in ihren Bildungen verfährt, so bilden fortan für ihn Kunstform und Naturform nur noch zwei Ausdrücke ein und desselben Problems. Bis in die Gestaltung des Einzelnen geht dieser Parallelismus durch. Von der Kunst fordert er nun, fast mit denselben Worten wie von der vergleichenden Anatomie, daß sie die Eigenschaften der Dinge und die Art, wie sie bestehen, genau und immer genauer kennenlerne, daß sie die Reihe der Gestalten übersehe und die verschiedenen charakteristischen Formen nebeneinanderzustellen und nachzuahmen wisse.[1] Gilt aber dieser Zusammenhang und ruht somit der Stil des Künstlers auf den »tiefsten Grundfesten der Erkenntnis« — so muß er mit dem Fortschritt der Erkenntnis sich selbst innerlich umbilden. Es ist daher kein Zufall, daß die Epoche des strengsten »Klassizismus« für Goethe mit jener Epoche seiner Naturauffassung zusammenfällt, in der er, mitten in der neuen genetischen Anschauungsweise stehend, diese Anschauung

[1] S. bes. die Einleitung in die Propyläen (1798).

sich noch im Bilde der »Urpflanze« unmittelbar verkörpert. Wie hier die Regel des Werdens noch gleich einem Bestehenden und Existierenden, gleich einem reellen Vorbild und Urbild, gefaßt wird — so scheinen in der Kunst die klassischen »Muster« eine feste und bleibende Norm bedeuten zu sollen. Das Gleichgewicht zwischen »Ruhe« und »Bewegung«, zwischen dem »plastischen« und dem »dynamischen« Faktor, die in der Naturform wie in der Kunstform einander wechselseitig durchdringen, ist hier somit noch nicht völlig hergestellt; vielmehr droht das erste Moment sich wieder unabhängig zu setzen und selbständig aus der Korrelation herauszutreten. Wie die Entwicklung von Goethes Naturanschauung diese innere Gefahr überwand, haben wir im einzelnen verfolgt. Auf dem Gebiete der Kunst aber läßt sich die analoge Entwicklung strenggenommen nur dort aufweisen, wo Goethe sich produktiv, nicht wo er sich bloß betrachtend und urteilend verhält. In seiner Dichtung hat er die Grenzen, die er hier ursprünglich aufgestellt hatte, aus dem ursprünglichen lebendigen Triebe des Schaffens heraus durchbrochen: der West-östliche Divan oder die Marienbader Elegie stehen unter einem anderen Formgesetz, als die »natürliche Tochter«. Goethes Kunst*theorie* aber ist dieser Wandlung nicht vollständig und nicht unbedingt gefolgt — und namentlich in Goethes Urteilen über bildende Kunst und über Schauspielkunst spürt man oft eine Enge, die der inneren Freiheit, zu der er inzwischen im eigenen Schaffen wie in seiner Naturbetrachtung gelangt war, widerstreitet. Es wäre indes ebenso irrig wie ungerecht, wenn man die Gesamtansicht, die Goethe über das Problem der Form gewonnen hat, an diesem begrenzten Ausschnitt aus seiner Gedankenwelt messen und beurteilen

wollte; denn wenn für irgendeinen Denker, so gilt es für ihn, daß erst »Denken und Tun, Tun und Denken vereint die Summe aller Weisheit« bilden.

In dieser Summe bildet selbst die Dichtung nur ein einzelnes Moment. »Seit länger als einem halbem Jahrhundert — so schreibt Goethe noch gegen Ende seines Lebens — kennt man mich im Vaterlande und auch wohl auswärts als Dichter und läßt mich allenfalls für einen solchen gelten; daß ich aber mit großer Aufmerksamkeit mich um die Natur in ihren allgemeinen physischen und ihren organischen Phänomenen emsig bemüht und ernstlich angestellte Betrachtungen stetig und leidenschaftlich im stillen verfolgt, dieses ist nicht so allgemein bekannt, noch weniger mit Aufmerksamkeit bedacht worden. Als daher mein seit vierzig Jahren in deutscher Sprache abgedruckter Versuch: wie man die Gesetze der Pflanzenbildung sich geistreich vorzustellen habe, nunmehr besonders in der Schweiz und Frankreich näher bekannt wurde; so konnte man sich nicht genug verwundern, wie ein Poet, der sich bloß mit sittlichen, dem Gefühl und der Einbildungskraft anheim gegebenen Phaenomenen gewöhnlich befaße, sich einen Augenblick von seinem Wege abwenden und in flüchtigem Vorübergehen eine solche bedeutende Entdeckung habe gewinnen können.«[1] Seitdem diese Worte geschrieben wurden, ist der objektive Inhalt von Goethes naturwissenschaftlichen Leistungen wiederholt von bedeutenden Forschern eingehend dargestellt und gewürdigt worden: — aber das Staunen darüber, daß ein »Poet« sich zu solchen Leistungen erheben konnte, ist noch immer nicht völlig verschwunden. In der Tat löst sich dieses Rätsel erst, wenn man bis zu dem Mittelpunkt von

[1] Gesch. meines botan. Studiums, Naturw. Schr. VI, 126 f.

Goethes geistiger Produktivität zurückgeht. So wenig es eines Wortes darüber bedarf, daß Goethes dichterische Phantasie als integrierendes Moment in alle Richtungen seines Schaffens eingeht und ihnen erst ihre volle charakteristische Bestimmtheit verleiht: so liegt doch andererseits der Ursprung dieses Schaffens, wenn man es in seinem gesamten Umfange überblickt, nicht in irgendeiner *einzelnen* geistigen Energie. Goethes Grundkraft ist gleichsam die »bildende« Kraft schlechthin, die »produktive Einbildungskraft« als solche, noch bevor sie sich in die verschiedenen Einzelrichtungen und Einzelbetätigungen getrennt hat, auf denen jede wissenschaftliche oder künstlerische Genialität beruht. Von diesem seinem eigentümlichen Zentrum aus führt der Weg zur Naturbetrachtung wie zur künstlerischen Anschauung; ohne daß hierbei das eine Moment erst durch das andere vermittelt und somit in seiner Eigengesetzlichkeit gehemmt und eingeschränkt werden müßte. Nicht eine besondere Energie drückt allen anderen gewaltsam ihren Stempel auf; sondern eine neue höhere Synthese ist gewonnen, in der sie sich sämtlich vereinen, während zugleich jede sich ihre freie Eigentümlichkeit bewahrt. Nur auf diese Weise läßt sich das tatsächliche Verhältnis, das zwischen Goethe als Forscher und Goethe als Dichter bestand, verstehen. Denn Goethe hat der organischen Naturwissenschaft nicht, wie eine noch immer weit verbreitete Ansicht will, geniale dichterische »Anregungen« gegeben; sondern er hat ihr Grundtatsachen und Grundmethoden entdeckt. Ja die spezifische Begriffsform, die er gegenüber dem klassifizierenden Allgemeinbegriff der älteren Botanik aufgestellt und behauptet hat, weist auf einen noch allgemeineren Gegensatz zurück; auf einen Gegensatz, der nicht auf die Naturwissenschaft be-

schränkt ist, sondern in jedem Gebiet wissenschaftlicher Betätigung, als charakteristisch und grundlegend, zutage tritt. Dieser Weite der Goetheschen Leistung wird keine Charakteristik gerecht, die von einem bestimmten »Vermögen« in ihm als dem alleinherrschenden ausgeht. So ist es auch nur in sehr beschränktem Maße zutreffend, wenn man Goethe, wie es häufig geschieht, schlechthin durch die Gabe der »Synthese« charakterisiert, die ihn von Geistern wie Kant, in denen die reine »Analyse« sich verkörpere, unterscheiden soll. Denn ganz abgesehen davon, ob diese Bestimmung für Kant als gültig und als hinreichend betrachtet werden kann: so ist doch auf den ersten Blick die Fülle analytischer Arbeit ersichtlich, die Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Beobachtungen und Experimenten, vor allem auch innerhalb der Farbenlehre, geleistet hat. Als Johann Georg Schlosser, der Schwager Goethes, in seinem »Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte,« den Kampf gegen Kant eröffnete, um im »vornehmen Ton« für die Philosophie des Gefühls und der Intuition zu streiten, — da hat Goethe das Urteil Schillers über diesen Versuch völlig zu dem seinen gemacht. »Sie und wir andern rechtlichen Leute — so schrieb Schiller damals an ihn — wissen z. B. doch auch, daß der Mensch in seinen höchsten Funktionen immer als ein verbundenes Ganze handelt und daß überhaupt die Natur überall synthetisch verfährt; deswegen aber wird uns doch niemals einfallen, die Unterscheidung und die Analysis, worauf alles Forschen beruht, in der Philosophie zu verkennen, so wenig wir dem Chemiker den Krieg darüber machen, daß er die Synthesen der Natur künstlicherweise aufhebt.« Goethe erwidert hierauf mit den

herrlichen, für sein ganzes Wesen bezeichnenden Worten, daß auch ihm die Philosophie immer werter werde, weil sie ihn täglich immer mehr lehre, sich von sich selbst zu scheiden: »das ich um so mehr thun kann, da meine Natur, wie getrennte Quecksilberkugeln, sich so leicht und schnell wieder vereinigt«.[1] Nur dort also blieb ihm die Analyse verhaßt, wo sie sich einseitig als Selbstzweck gab; wo sie die notwendigen Trennungen des Begriffs zu absoluten Trennungen des Seins hypostasierte. In dieser Hinsicht hielt er seiner Zeit entgegen, daß ein Jahrhundert, das sich bloß auf die Analyse verlege und sich vor der Synthese gleichsam fürchte, nicht auf dem rechten Wege sei; »denn nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft«.[2] Das Ziel der methodischen Scheidung muß die methodische Verknüpfung sein — die schärfere Erkenntnis der Teile soll uns genauer und tiefer erkennen lehren, wie sie sich zum Ganzen fügen. Und auch hier ist Goethe als Forscher und als Dichter auf dem gleichen Wege. Der »Werther« bildet einen geschichtlichen Wendepunkt der künstlerisch-psychologischen Analyse und die Grundlage, von der aus der moderne psychologische Roman sich entwickelt hat. Aber die Schärfe der Zergliederung führt auch hier nirgends dazu, die Elemente als selbständige und für sich bestehende Einheiten aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, herauszulösen. Wenn die Psychologie, wie sie etwa in der klassischen französischen Komödie oder Tragödie herrscht, den Menschen zuletzt auf eine feste dingliche Eigenschaft zurückführt, wenn sie ihn als »den« Geizigen, den Eigensüchtigen, den Ruhmbegierigen dar-

[1] Schiller an Goethe, 9. Febr. 1798; Goethe an Schiller, 10. Februar 1798. — [2] Analyse u. Synthese, Naturw. Schr. XI, 70.

stellt und diese Eigenschaften als feststehende, gattungsmäßige Bestandteile seines Wesens nimmt, — so hat Goethe, wie man mit Recht gesagt hat[1], diese »Eigenschaftspsychologie« zur »Dispositionspsychologie« oder wie man es treffender ausdrücken könnte, zur Funktionspsychologie umgebildet. Er vollendet hierin als Künstler, was die deutsche psychologische Theorie seit Leibniz wissenschaftlich erstrebt hatte. Bei Descartes und Spinoza beschränkt sich die psychologische Betrachtung auf eine »Definition« der Affekte, die in entschiedener Sonderung, gleichsam als seelische Einzelwesen, hingestellt und auf feste Begriffe gebracht werden. Bei Leibniz erst wendet sich, gemäß der Grundtendenz seiner Philosophie, der Blick von dem Bestand des Seelischen zu seiner Entstehung, von den »Merkmalen« zu den »Kräften« zurück. Um diese Kräfte zu erfassen, darf die Untersuchung sich nicht mit den fertigen Inhalten und Daten des Bewußtseins begnügen; sondern sie muß sich in den Quellpunkt alles seelischen Geschehens, in den dunklen »fundus animi« als die lebendige Triebkraft des Ganzen versetzen. Diese Darstellung aus dem »Fundus« der Seele heraus ist es, die Goethes künstlerische Psychologie kennzeichnet. In dieser Weise stehen Werther, Tasso, Wilhelm Meister vor uns — nicht als individuelle Repräsentanten irgendeines allgemeinen Charakters, sondern als geprägte Formen, die sich lebend entwickeln. Wie Goethe sich die Anschauung der Pflanzenwelt nicht dadurch verkümmern lassen wollte, daß man ihn anwies, die charakteristische Bestimmtheit jeglicher Pflanze nur in gewissen generischen Merkmalen zu suchen, wie er vielmehr die unendliche Mannig-

[1] Vgl. Richard M. Meyer, Goethe als Psycholog, Goethe-Jahrbuch XII.

faltigkeit und »Versatilität« des Pflanzenlebens unter den verschiedenartigen Bedingungen von Bergeshöhe und Talestiefe, von Licht und Schatten, Trockenheit und Feuchte, Hitze und Kälte betrachten wollte — so sucht er diese innere Beweglichkeit auch in aller Betrachtung menschlichen Daseins. Das Verfahren der »Ableitung aus einem prägnanten Punkt« herrscht auch hier: immer ist es eine völlig bestimmte Zuständlichkeit, von der ausgegangen wird, die jedoch, indem sie sich vor unseren Augen entfaltet, zur symbolischen Darstellung eines Lebensganzen wird. »Es liegt — so sagt Goethe selbst hierüber zu Eckermann — in den Charakteren eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz, vermöge welcher bei diesem oder jenem Grundzuge eines Charakters gewisse sekundäre Züge stattfinden. Dieses lehrt die Empirie genugsam, es kann aber auch einzelnen Individuen die Kenntnis davon angeboren sein. Ob bei mir Angeborenes und Erfahrung sich vereinige, will ich nicht untersuchen; aber soviel weiß ich: wenn ich jemand eine Viertelstunde gesprochen habe, so will ich ihn zwei Stunden reden lassen[1].« Als Mittel für diese Kunst der »Ableitung«, deren er sich bewußt war, hat Goethe die Analyse nicht nur geduldet, sondern er selbst hat sie in diesem Sinne gesucht und unablässig geübt. Den Gegensatz seiner Auffassung aber zu der Behandlungsweise, die er namentlich in der französischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts vor sich sah, hat er selbst einmal in unübertrefflicher Klarheit festgestellt, wenn er von Crebillon urteilt, daß er die Leidenschaften »wie Kartenbilder« behandle, »die man durch einander mischen, ausspielen, wieder mischen und wieder ausspielen kann, ohne daß sie sich im geringsten verändern.« »Es ist

[1] Zu Eckermann, 26. Febr. 1824.

keine Spur — so fährt er fort — von der zarten chemischen Verwandtschaft, wodurch sie sich anziehen und abstoßen, vereinigen, neutralisieren, sich wieder scheiden und herstellen.« Dieses Urteil, das in einem Briefe an Schiller vom 23. Oktober 1799 enthalten ist, geht der Ausarbeitung der »Wahlverwandtschaften« fast um ein Jahrzehnt voraus — aber vielleicht liegt hier bereits ein Grundmotiv für die Konzeption des Werkes, in dem Goethe jene Kunst, die Leidenschaften in ihrer »zarten chemischen Verwandtschaft« darzustellen, am tiefsten und reinsten bewährt hat. Man begreift in diesem Zusammenhange erst ganz, daß er das erschütterndste Gemälde geistig-seelischer Beziehungen, das er geschaffen hat, unter einen naturwissenschaftlichen Begriff rücken und durch ihn bezeichnen konnte: auch hier herrscht kein bloß spielender »Vergleich«, sondern das Bewußtsein einer wesentlichen Verknüpfung, die sich für ihn aus dem Grundgesetz des eigenen Schaffens ergab.

7.

Die Forderung Goethes, daß der Betrachter und Erforscher der Natur die »Art des Sehens« in sich bildsam zu erhalten habe, damit er nicht stets in einerlei Vorstellungsart verharre, sondern sich der Mobilität des Gegenstandes durch die Beweglichkeit des Denkens anzupassen vermöge, stellt uns, abstrakt betrachtet, vor ein schwieriges Problem. Denn nun dringt der Gedanke der Variabilität von den Objekten in die geistigen Grundmethoden ein, durch deren Vermittlung es für uns erst eine Welt von Gegenständen gibt. Wenn irgendwo, so scheint jedoch hier die Forderung der Identität und der

Unwandelbarkeit unverbrüchlich und unangreifbar zu bestehen. Die Phänomene können sich wandeln und mögen sich ins Unendliche wandeln: wenn nur die Begriffe, mit denen wir sie auffassen, als eindeutige und bestimmte feststehen. Die Konstanz dieser Grundbegriffe und mit ihnen der Prinzipien und Methoden, auf denen alles Wissen beruht, kann nicht aufgegeben werden, ohne daß wir damit in eine völlige Willkür des Vorstellens, in eine grenzenlose Subjektivität zurückgeworfen würden, die jeden Maßstab der Wahrheit aufhebt. Es scheint freilich, als ob Goethe in der Verfolgung seines Grund- und Leitgedankens auch vor dieser letzten Konsequenz nicht zurückschrecke. »Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt — so lautet ein bekanntes Wort von ihm — so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige[1].« Gleich jenem Allgemeinen, das wir »Leben« nennen, ist uns also das Allgemeine, das wir als »Wahrheit« bezeichnen, nur in durchgängiger Individualisierung zugänglich — wie in der Natur, so vermag auch im Reich des Gedankens und der Logik die »ideelle Denkweise« das Ewige nur im Vorübergehenden aufzuweisen. Und dieser Zug tritt nicht nur dort hervor, wo es sich um die Vergleichung der »Wahrheiten« verschiedener Subjekte handelt, sondern er behauptet innerhalb der einzelnen Individualität selbst sein Recht. Je nach dem verschiedenen Verhältnis, in dem das Ich sich zu den Gegenständen befindet, je nach der Stellung, die es sich ihnen gegenüber als erkennendes, als ästhetisch betrachtendes oder als wollendes gibt, ergibt sich ihm ein anderes Resultat der Betrachtung und somit eine

[1] Maxim. 198.

andere »Wahrheit«. Am schärfsten macht sich diese Relativität der Auffassung dort geltend, wo wir es dem Objekt nach mit dem schlechthin Absoluten zu tun zu haben glauben, wo wir uns bemühen, das reine Wesen Gottes auszusprechen. Denn je nach der Richtung, in der wir uns ihm nähern und je nach dem Gesichtspunkt, unter dem wir es erblicken, erscheint es selbst uns als ein anderes und anderes. »Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten[1]«. »Liebes Kind — sagt Goethe zu Eckermann — was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was wollen denn unsere eigenen Begriffe vom höchsten Wesen sagen? Wollte ich es, gleich einem Türken, mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben.« Der Mensch spricht daher, wo er glaubt Gott auszusprechen, im Grunde immer nur sich selbst und seine eigene Bedingtheit aus. »Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus, d. h. der Mensch, eins mit sich selbst, teilt allem, was er nicht ist, diese Einheit mit, zieht es in die seinige herein, macht es mit sich selbst eins ... Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen usw., wie wir wollen, es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß der Dinge ist.[2]«

So wäre denn, wie im Leben die Entsagung, im Erkennen die Skepsis der Weisheit letzter Schluß, — ein Ergebnis, das freilich paradox genug ist für einen Denker, der, wie Goethe, so rein und vollständig aufs

[1] Maxim. 807; über Goethes »Wahrheitsbegriff« s. Simmel, Goethe, S. 20—49. — [2] Zu Riemer, (Gespr. I, 505); Zu Eckermann, 8. März 1831.

»Positive« gerichtet war. Aber die Lösung besteht auch hier darin, daß das letzte Positive für Goethe nicht in der Betrachtung, sondern im reinen »Tun« liegt. Auch die Philosophen — so äußert er sich einmal zu J. D. Falk — auch die Systeme des Stoizismus, des Epikuräismus, des Platonismus können uns nicht anderes als »Lebensformen« darbieten. »Wie diese nun zu uns passen, ob wir unserer Natur oder unseren Anlagen nach ihnen den erforderlichen Gehalt zu geben imstande sind, das ist unsere Sache. Wir müssen uns prüfen und alles, was wir von außen in uns hereinnehmen, wie Nahrungsmittel, auf das sorgsamste untersuchen; sonst gehen entweder wir an der Philosophie oder die Philosophie geht an uns zugrunde.[1]« In diesen Worten ist das Wesen und die Tendenz von Goethes »Anthropomorphismus« erschöpfend bezeichnet. Er verneint die Philosophie des Absoluten, sofern sie den Anspruch erhebt, das Ganze der Welt in einer Formel darstellen zu können, die abgelöst von aller Lebenswirklichkeit, von allen Betätigungen des Anschauens und Produzierens, des Betrachtens und Handelns ihre Geltung haben will. Ein abgesondertes »metaphysisches« Bedürfnis, das ihn zwänge, über die Stellung hinauszugehen, die er sich als praktisch Wirkender, als Dichter und als Forscher zur Wirklichkeit errungen hat, ist Goethe fremd. Was die Philosophie leisten kann, ist daß sie dem Menschen die Totalität dieser Äußerungen deutet, nicht daß sie ihn über sie hinaushebt: aber auch diese Deutung muß, wenn sie für das Individuum wahrhaft fruchtbar werden soll, stets an die besonderen Bedingungen anknüpfen, in denen es steht. Denn der Mensch ist nicht berufen, die Rätsel des absoluten Seins betrachtend und

[1] Gespräche IV, 468.

grübelnd zu lösen, sondern er kann nur versuchen, sein eigenes Sein nach all den Richtungen, in denen es ihm vergönnt ist, frei zu entfalten. Indem er hierbei das Gesetz und die Notwendigkeit seines Tuns entdeckt, wird ihm die Summe seines Wirkens zur Summe der Welt. So ist selbst die »Skepsis« Goethes nichts anderes, als eine Form, in welche die Grundansicht von der Produktivität des Geistes sich kleidet. Die Objektivität, die für den Geist faßbar und zugänglich ist, läßt sich nicht in einem abstrakten einförmigen Resultat für sich aussprechen, sondern sie bezeichnet lediglich jene Einheit aller seiner mannigfaltigen »Organe« und Kräfte, die sich mitten in ihrer Betätigung und mitten in ihrer inhaltlichen Verschiedenheit herstellt. »Ich darf nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen — so schrieb Goethe als Dreißigjähriger in sein Tagebuch — mein Dasein ist einmal nicht einfach, nur wünsch' ich, daß nach und nach alles Anmaßliche versiege, mir aber schöne Kraft übrig bleibe, die wahren Röhren nebeneinander in gleicher Höhe aufzuplumpen. Man beneidet jeden Menschen, den man auf seine Töpferscheibe gebannt sieht, wenn vor einem unter seinen Händen bald ein Krug, bald eine Schale nach seinem Willen hervorkommt. Den Punkt der Vereinigung des Mannigfaltigen zu finden bleibt immer ein Geheimnis, weil die Individualität eines jeden darin besonders zu Rate gehen muß und niemanden anhören darf.«[1] Diesem »Punkt der Vereinigung« näherte sich Goethe um so mehr, je tiefer er sich darin bestärkte, all sein Tun und Treiben nur »symbolisch« zu nehmen: denn nun begriff er, daß die verschiedenen Richtungen seines Schaffens nicht eins zu *sein* brauchten, um im höheren

[1] Tagebücher 14. Juli 1779 (Weimar. Ausg., Abt. III, Bd. 1, S. 89).

Sinne eins zu bedeuten. Im Reflektieren wie im Tun hatte er nun erkannt, daß es der Fehler schwacher Geister sei, sogleich vom Einzelnen ins Allgemeine zu gehen, »anstatt daß man nur in der Gesamtheit das Allgemeine suchen kann.«[1]

Goethes Verhältnis zur Philosophie ist mit diesem Einem Zuge bereits völlig bezeichnet — und von ihm aus lösen sich all die vielfältigen Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich hier zunächst zu ergeben scheinen. Stellt man die Äußerungen, in denen Goethe selbst über seine Beziehungen zum philosophischen Denken Klarheit zu gewinnen versuchte, äußerlich nebeneinander, so erscheinen sie merkwürdig zwiespältig. Er hat Spinoza neben Shakespeare gestellt und ihn als seinen »Heiligen« verehrt — und er hat gleichzeitig Fr. Heinr. Jacobi bedauert, weil Gott ihn mit der Metaphysik gestraft und ihm damit einen »Pfahl ins Fleisch gesetzt« habe[2]. Er hat ausgesprochen, daß er sich in das Labyrinth der kritischen Phihosophie nicht hineinwagen konnte — und er hat dennoch der »Kritik der Urteilskraft« das eindringendste, über viele Jahre sich erstreckende Studium gewidmet, vermöge dessen er ihr eine »höchst frohe Lebensepoche« schuldig geworden ist[3]. Er bekennt von sich, für Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ gehabt zu haben — und er hat andererseits die Bemühung um sie sein Leben lang festgehalten, wie er denn hervorhebt, daß niemand ungestraft jene große philosophische Bewegung, die durch Kant eingeleitet wird, von sich abgewiesen und sich ihr widersetzt habe[4]. Als freilich Hegel an die Stelle von Kant getreten

[1] Maxim. 1164. — [2] An Jacobi, 5. Mai 1786. — [3] Einwirk. der neueren Philosophie, Naturw. Schr. XI, 49. — [4] Winckelmann und seine Zeit.

war, da scheint in Goethe wieder die alte, ironisch-humoristische Stellung gegen die Philosophie durchzubrechen: »so viel Philosophie als ich bis zu meinem seligen Ende brauche« — bemerkt er jetzt zu Kanzler v. Müller — »habe ich noch allenfalls im Vorrat, eigentlich brauche ich gar keine«[1]. Dennoch bilden alle diese Äußerungen, näher betrachtet, nur den Ausdruck ein und derselben Grundtendenz, die Goethe von Anfang bis zu Ende festgehalten hat. Er verwarf die Philosophie, wenn sie ihm den Ertrag und die »Quintessenz« des Seins in einem einzelnen festen Begriff darbieten wollte — aber er würdigte sie und suchte sie auf, sobald er von ihr eine Klärung und Scheidung der verschiedenen Energien erhoffte, die in seinem geistigen Wesen zusammenwirkten. In den Jahren der Gemeinschaft mit Schiller hat Goethe über dieses Grundverhältnis volle innere Klarheit gewonnen. Und eben dies ist das Moment, das ihn jetzt mit Kant verbindet: daß die kritische Philosophie von ihm nicht die Anerkennung eines Dinglich-Absoluten verlangte, sondern daß sie nur die Organisation der »Vernunft« und die synthetische Einheit des Geistes in ihrer Gesamtheit entwickeln und darstellen will. Durch sie erfuhr er daher im Kreise der Philosophie, was er zuvor im Kreise der Naturbetrachtung durch seine Konzeption der Idee der Metamorphose erfahren hatte: er war nicht mehr weggewiesen aus dem Bereich des reinen Gedankens, sondern er durfte auch hier einen eigenen Weg »analog seinem übrigen Lebensgange« suchen. Er sah sich von dem Druck einer abstrakten Ontologie und Metaphysik befreit, wie ihn seine eigene Lehre von dem Zwang der festen botanischen Schematik und Terminologie erlöst hatte. Auf

[1] Zu Kanzler v. Müller, 16. Juli 1827.

diesen Zusammenhang deutet vielleicht Goethes merkwürdiger Ausspruch, daß er von Natur einen ähnlichen Weg als Kant genommen habe und daß seine Metamorphose der Pflanzen zwar unabhängig von Kant, aber doch »ganz im Sinne seiner Lehre« geschrieben sei[1]. Was Kant ihm im wesentlichen gegeben hat, war die Einsicht, daß der »Gegenstand« sich von den reinen Funktionen des Bewußtseins nicht ablösen, sondern sich nur in diesen Funktionen und kraft ihrer gestalten läßt; und indem er nun diese begriffliche Einsicht auf das konkrete Ganze seines Schaffens bezog, war ihm die kritische Lehre selbst zum Ausdruck einer bestimmten Lebensform geworden, die ihm vertraut und verständlich war. Durch das Medium dieser Lehre konnte er sich zuletzt mit der Spekulation versöhnen, — denn so, wie er sie nun verstand, fand er in dieser Philosophie nichts mehr, was ihn »bloß belehrte, ohne seine Tätigkeit zu vermehreu oder unmittelbar zu beleben«. Er war »nun einmal nicht einfach« und er empfand es dankbar, daß er in der »Kritik der Urteilskraft« seine »disparatesten Beschäftigungen« nebeneinandergestellt und in wechselseitiger Durchdringung und Erleuchtung dargestellt fand.

Und das gleiche Verhältnis, das sich hier offenbart, wiederholt sich nunmehr, wenn man Goethes Stellung zur Religion betrachtet. Auch hier zunächst ein Chaos unvereinbarer Äußerungen, auf Grund deren man ihn bald zum Christen, bald zum »dezidierten Heiden«, bald zum Atheisteu, bald zum Pantheisten stempeln konnte, — und deren keine doch den Sinn seines Begriffs von Religion rein und völlig wiedergibt. Als einen »Gläubigen« freilich hat er sich Zeit seines Lebens bekannt: in dem Sinne, in dem er

[1] Zu Eckermann, 11. April 1827.

den Konflikt des Glaubens und Unglaubens als das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte bezeichnet hat, dem alle übrigen untergeordnet sind. »Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.«[1] Auch für die religiöse Wahrheit scheint daher das einzige Kriterium, das wir besitzen, in dem Worte zu liegen: »was fruchtbar ist, allein ist wahr.« Die großartige Toleranz, die sich hieraus ergibt, hat Goethe durch alle Epochen seines Lebens festgehalten. In der Jugend fällt ihm die reine »Liebe Gottes« völlig mit seiner universellen Menschenliebe zusammen. Das Wort der Menschen ist ihm Wort Gottes, »es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hin gestreut haben«. »Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals — Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell. Darf aber auch zu jedem sagen: lieber Freund, geht dirs doch wie mir! Im einzelnen sentierst du kräftig und herrlich, das Ganze ging in euren Kopf so wenig als in meinen.«[2] Gegenüber allem Bekehrungseifer, der ihm entgegentritt, verharrt er in diesem Gefühl. Wenn er für seinen Glauben öffentlich zu reden hätte — so schreibt er im Jahre 1782 an Lavater —, so würde er für die nach seiner

[1] Noten u. Abh. zum west-östl. Divan. — [2] An Lavater u. Pfenninger, 26. April 1774.

Überzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit allem dem Eifer sprechen und schreiben, als dieser für das »Einreich Christi« eintritt[1]. Diese Form der Toleranz scheint freilich hart an einen religiösen Eklektizismus zu grenzen: wie sich denn Goethe in der Tat am Ende seines Lebens zu jener Sekte der »Hypsistarier« bekennt, die sich dahin erklärt hatte, das Beste und Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, gleichviel woher es stamme, zu verehren[2]. Aber es waltet in diesem Bekenntnis die gleiche »Ironie«, die Goethe als das Lebenselement des Dichters wie des Forschers bezeichnet hat. Beim Glauben — so hatte schon der junge Goethe seinen Freunden erklärt — komme alles darauf an, daß man glaube — was man glaube, sei völlig gleichgültig. Die Unerschütterlichkeit des Zutrauens sei das Wesentliche: wie wir uns aber das Wesen denken, in dem dies Zutrauen gegründet ist, hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab[3]. Wo er die Quelle des Religiösen rein und lebendig sah, da galt es Goethe gleichviel, woher sie entsprungen war und aus welchen Elementen der Überlieferung oder Offenbarung sie sich nährte. So völlig undogmatisch diese Stellung ist, so ist sie doch andererseits das gerade Gegenteil jedes »Indifferentismus«: denn sie ist eben darauf gerichtet, sich den Grundgehalt des Religiösen nicht durch die Vermischung mit seinen äußeren und zufälligen Erscheinungsformen verdecken und verkümmern zu lassen. Nur das Vorurteil wird beständig abgewehrt, »als wenn das auf Namen ruhte, was sich schweigend nur entfaltet«. »Wären sie durchdrungen von Gottes Größe« — so sagt Goethe einmal von den Prie-

[1] An Lavater, 26. April 1774. — [2] An Sulpiz Boisserée, 22. März 1831. — [3] Dichtung und Wahrheit, Buch 14.

stern — »sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen«.[1]

Denn der Naturprozeß wie der geschichtliche Prozeß muß als ein Ganzes zugegeben werden, das als solches seinen Zweck und seine Bedeutung in sich selbst trägt, ohne daß wir die Frage nach seinem »Woher« und seinem »Wozu«, nach seinem Ursprung und seinem Ende zu stellen und zu beantworten hätten. Wie wir uns selbst zugeben und voraussetzen müssen, so gilt es auch von der Welt. »Liege sie anfang- und endelos vor uns, unbegrenzt sei die Ferne, undurchdringlich die Nähe; es sei so; aber wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt, noch abgeschlossen.« An diese Worte der Beiträge zur Morphologie hat Goethe das Gedicht angeschlossen, in dem er sich von dem »philiströsen« Satze lossagt, daß kein erschaffener Geist »ins Innere der Natur« dringe. Er glaubt, Ort für Ort im Innern zu sein, weil er den eigentlichen Sinn der Natur in ihrem Bestand, nicht in ihrer Herkunft oder ihrem Ziele sucht. So begnügt er sich als Forscher, die Phänomene bis zu ihren Urquell zu verfolgen: bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind und wo sich nichts weiter an ihnen »erklären« läßt[2]. Denn Erklärung gilt nur in dem Sinne, daß wir ein Phänomen auf ein anderes, eine komplexe Erscheinung auf ein »Urphänomen« zurückführen und aus ihm rückwärts wiederum ableiten, — nicht aber ist sie von der Gesamttatsache des Erscheinens selbst möglich. Wer dies nicht begriffen hat, handelt wie ein Kind, das, wenn es in einen Spiegel geguckt hat, ihn sogleich umwendet, um

[1] Zu Eckermann, 21. Dezember 1823. — [2] Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, Einleitung. Naturw. Schr. I, p. XXXVI.

zu sehen, was auf der anderen Seite ist. Hier zeigt sich, daß der »eingeborenste« und notwendigste Begriff, der Begriff von Ursache und Wirkung uns zum Verhängnis und zum Quell unzähliger sich immer wiederholender Irrtümer wird.[1] Denn er ist es, der uns das reine Beruhen im Phänomen und seinem Gesetz erschwert und uns stets von neuem in eine transzendente Welt hinauslockt, in welcher wir den letzten »Grund« der Erscheinung zu finden hoffen. Aber schon in dieser bloßen Forderung haben wir den Boden der Tatsachen, den Boden der reinen Anschauung und Ableitung verlassen. »Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jedes Dinges. Vergebens bemühen wir uns den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Thaten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten«[2]. Wie der Charakter nicht ein mystisch-substantielles Etwas ist, aus dem die Taten des Menschen hervorgehen, sondern wie er nur den Zusammenhang und die innere Konsequenz besagt, die uns in ihnen entgegentritt — so gilt das gleiche von allem, was wir in der Naturbetrachtung die Kraft und Wesenheit eines Dinges nennen. Das Wesen des Lichts läßt sich nicht anders als in den Farben betrachten, die die »Taten und Leiden« des Lichtes sind. Und so gibt es allgemein für uns keinen Unterschied zwischen dem Wesen selbst und der Totalität seiner Äußerungen zwischen dem »Absoluten« und der Gesamtheit

---

[1] Über Naturwissenschaft im allgemeinen, Naturw. Schr. XI, 103; zu Eckermann, 18. Febr. 1829. — [2] Zur Farbenlehre, Didakt. Teil. Vorwort.

seiner Manifestationen. Vermöge dieser Grundanschauung hat Goethe auf Hegel gewirkt; aber was ihn selbst, trotz seines freundschaftlichen persönlichen Verhältnisses zu ihm, von dessen Lehre dauernd ferngehalten hat, war sein entschiedenes Widerstreben gegen jede Darstellung des Entwicklungsprozesses in einem einförmigen begrifflich-dialektischen Schema. Gegen die Umwandlung der Momente der Entwicklung in Momente eines logischen Prozesses, in Spruch und Widerspruch, empfand er die tiefste, in seiner ganzen Geistesart gegründete Abneigung. Die Sätze aus der Einleitung zu Hegels Logik, daß die Knospe im Hervorbrechen der Blüte verschwinde und daß somit jene von dieser widerlegt werde, ebenso wie durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt werde, — diese Sätze erschienen ihm nur als der monströse Versuch, die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen[1]. Überhaupt wies er es auch hier ab, »vom Absoluten in theoretischem Sinne zu reden«; nur dies wollte er behaupten, daß, »wer es in der Erscheinung anerkannt und immer im Auge behalten hat, sehr großen Gewinn davon erfahren wird«. Denn die Art, in der es sich hier darstellt, bedeutet keine Minderung seines Gehalts und keinen Abfall von seinem wahrhaften Sein. Wird doch eine geistige Form keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung sei. »Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.«[2] Wer Welt und Geschichte als der Gottheit lebendiges Kleid sieht, hat daher erst das Spiel des

[1] An Seebeck, 28. November 1812. — [2] Maximen 261, 642, 643.

Werdens als »wahren Schein« durchschaut; als einen Schein, der das Wesen nicht verhüllt, sondern offenbart. Und wie die Frage nach dem absoluten Grunde des Daseins, so bleibt auch die Frage nach einem äußeren Zweck, den es zu erfüllen hätte, vergeblich. »Wie? Wann? und Wo? — Die Götter bleiben stumm! Du halte Dich ans Weil, und frage nicht Warum!« Wer das »Weil« der Einzeldinge vollständig begriffen, — wer erfaßt hätte, wie sie ineinandergreifen und nach festen Regeln miteinander verknüpft sind, der stünde damit am Ziel des Wissens. Auch in dieser Grundansicht fühlt Goethe sich durch Kant bestärkt, dem er es als »grenzenloses Verdienst«, das er sich um ihn und um die Welt erworben habe, anrechnet, daß er uns von den »absurden Endursachen« befreit habe[1]. In einem weiteren Sinne nimmt er hier den prinzipiellen Unterschied auf, den die Vernunftkritik zwischen »Schranken« und »Grenzen« der Erkenntnis gemacht hatte, und erkennt in ihm die Bestätigung eines Moments seiner eigentümlichen Erkenntnis- und Lebensform. Denn auch er hält an dem Gedanken eines »Unerforschlichen« beständig fest, während er andererseits dabei verharrt, daß der Mensch seinem Forschen keine Grenze zu setzen habe. In das Labyrinth der Kantischen Lehre vom »Ding an sich« hat sich Goethe freilich nicht hineingewagt; aber es ist bezeichnend für ihn, daß er aus dem ganzen Komplex der Probleme, die sich hier ineinanderschlingen, genau dasjenige Motiv herausgelöst hat, in welchem diese Lehre ihre eigentliche und positive Fruchtbarkeit erweist und vermöge dessen sie in den Stand gesetzt wird, »produktiv wie eine Idee« zu wirken.

[1] An Zelter, 29. Januar 1830.

8.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung — und wir können von hier aus auf das Wort zurückblicken, mit dem wir begonnen haben. Als den Befreier der Deutschen hat Goethe sich bezeichnet, weil sie an ihm gewahr geworden seien, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse. Und gegen Ende seines Lebens hat er dies noch einmal als die Summe seines Wirkens ausgesprochen: »wer meine Schriften und mein Wesen überhaupt verstehen gelernt« — sagt er zum Kanzler von Müller — »wird doch bekennen müssen, daß er eine gewisse innere Freiheit gewonnen[1].« Dieser Gehalt seines inneren Daseins aber konnte nicht heraustreten und sich mitteilen, ohne daß damit die gesamte Gestaltung des geistigen Seins, die Gestalt der Dichtung, der Naturerkenntnis, ja des Lebens selbst, sich von Grund aus änderte. Indem er sich selbst fortschreitend objektiv wurde, schuf er damit eine neue Form des objektiven Geisteslebens. So bewährte sich an ihm selber die Erklärung, die er als Dreiundzwanzigjähriger vom Wesen und Ursprung der Kunst gegeben hatte: sie entspringe aus den Bemühungen des Individuums, sich gegen die zerstörende Kraft des Ganzen, die wir in der Natur überall vor uns sehen, zu erhalten. Gegen die zerstörenden Kräfte des Äußeren wirkt in Goethe bestimmt und lebendig der Trieb zur »Form«. Auch im Sittlichen hat er bekannt, daß er seine Existenz mehrmals »aus ethischem Schutt und Trümmern« wiederherstellen mußte; »ja tagtäglich« — so fährt er fort —

[1] Zu Kanzler v. Müller, 5. Januar 1831.

»begegnen uns Umstände, wo die Bildungkraft unserer Natur zu neuen Restaurations- und Produktionsgeschäften aufgefordert wird.« Diese Bildungskraft hätte er nicht stets aufs neue erweisen können, wenn ihm nicht zugleich im höchsten Maße dasjenige zu eigen gewesen wäre, was er selbst als eine seltene Gabe bezeichnet hat: die Gabe des gesunden Hineinblickens in sich selbst, ohne sich zu untergraben, nicht mit Wahn und Fabelei, sondern mit reinem Schauen[1]. In diesem reinen Schauen baute er für sich die Welt der Kunst, der Natur und der Geschichte auf. Wir haben versucht, uns diesen Aufbau in seinen konkreten Hauptzügen im einzelnen zu vergegenwärtigen: denn die Bedeutung von Goethes Formbegriff läßt sich nicht anders, als in diesem Formprozeß darstellen. Hier besonders gilt das, was Goethe als die Bedingung für jede Darstellung eines Lebendigen ausgesprochen hat: »die Quelle kann nur gedacht werden, insofern sie fließt«.

Der Dichtung Goethes aber war es beschieden, das Werk zu schaffen, in dem das Ganze dieses Lebens wie in einen Punkt zusammengedrängt und in ein höchstes Symbol zusammengefaßt erscheint. Wenn Goethe behauptet hat, daß der echte Dichter das Gesamtbild der Wirklichkeit nicht durch Erfahrung stückweise in sich aufzunehmen habe, sondern daß er es ursprünglich durch »Antizipation« besitze[2] — so hat er diese Gabe der Antizipation im ersten Entwurf des Faustdrama im tiefsten Sinne bewährt. Denn schon dieser Entwurf, wie Goethe ihn in der Sage und im Volksbuch vorgebildet fand, enthält Motive und Ansätze, für die er erst im Ganzen seines

[1] Das Sehen in subjektiver Hinsicht; Naturw. Schr. XI, 271. — [2] Zu Eckermann, 26. Februar 1824.

Lebens die wahrhafte Erfüllung und Deutung gefunden hat. Damit wurde die Faustdichtung zum Spiegel seiner Entwicklung — nicht in dem Sinne, daß er in sie immer neues biographisches Detail hineinverwoben hat, sondern in dem Sinne, daß jede Wandlung seiner inneren Gesamtstellung zur Wirklichkeit sich unmittelbar und lebendig in ihr ausdrückt. Wie viele Züge im Charakter Mephistos auf Merck, wie viele auf Herder zurückgehen — ob in der Gestalt Gretchens lediglich das Bild Friederikes festgehalten ist oder Erinnerungen der ersten Knaben- und Jünglingsjahre in ihr nachwirken: darüber zu streiten ist im Grunde völlig müßig. Denn der eigentliche Zusammenhang, der für Goethe zwischen Leben und Dichtung bestand, wird damit nicht einmal von fernher erfaßt. Nicht der Inhalt des Goetheschen Lebens, sondern sein Formgesetz ist es, dessen Werden und Wandel die Faustdichtung, ungewollt und notwendig, darstellt. Und nun tritt ein zweiter Grundzug hinzu, den gleichfalls schon das Volksbuch von Doktor Faust für Goethe darbot. Wie das Leben Fausts hier in den geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt ist — wie es geistige Grundtendenzen des Reformationszeitalters in sich schließt und wie es, in der Beschwörung der Helena, das humanistische Streben nach der Rückkehr zur Antike in ein äußeres Sinnbild faßt; — so erblickt Goethe im Bilde der Faustdichtung das eigene Dasein auf einem immer reicheren, mehr und mehr sich ausbreitenden geschichtlichen Hintergrund. So wird ihm das Faustdrama zugleich zum Ausdruck der innerlichen und der historischen Selbstbesinnung: die Rechenschaft über das eigene Ich wird zur Rechenschaft über die Weltgeschichte und vor der Weltgeschichte. Mit dieser Synthese schließt das Werk, in

dem die Entwicklung zum höchsten persönlichen Dasein bis zu dem Punkt hingeführt ist, an dem die Persönlichkeit selbst sich als ein Vergängliches und somit als ein »Gleichnis« begreift —

Das Fragment des Urfaust, das Goethe beim Eintritt nach Weimar mitbrachte, steht unter dem allgemeinen Gesetz der Goetheschen Jugenddichtung: es sieht das Ganze der Welt, wie es sich in der Erfahrung des schöpferischen Genius darstellt. Der Entwurf zum Faust reiht sich hierin unmittelbar den Entwürfen zum Prometheus, zum Cäsar, zum Mahomet an — aber wie in keinem anderen Goetheschen Werk spricht sich in ihm die Tragödie des Schöpfertums aus. Diese Tragik stammt nicht von außen; sie liegt ihrem tiefsten Sinne nach nicht in der Bedingtheit, die dem Genie durch die Welt auferlegt wird, noch in den Widerständen, die es durch sie erfährt, sondern sie wurzelt im eigensten Gesetz seines Schaffens selbst. Denn die Grenzenlosigkeit, in die alles Schaffen seiner Natur nach hinausdrängt, hebt die Sphäre des Endlichen und Bedingten auf, in der das empirische Einzeldasein des Individuums gegründet ist. In seinem Naturgefühl, wie in seinem Gefühl für menschliches Schicksal ist dem jungen Goethe dieser Zusammenhang beständig gegenwärtig. Überall tritt ihm entgegen, wie Tod und Leben, Aufbauen und Zerstören in ein und demselben untrennbaren Akte enthalten und beschlossen sind. Diese Empfindung ist es, an der Werther innerlich zugrunde geht. »Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannig-

faltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund! wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten — dann sehn' ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papier das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes. Mein Freund — Aber ich gehe darüber zu Grunde, ich erliege unter der Gewalt dieser Erscheinungen.« Denn je tiefer er in diese Gewalt hineinschaut, um so mehr offenbart sich ihm ihr Doppelantlitz. Wie ein Vorhang zieht es sich vor seiner Seele weg und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich ihm in den Abgrund des ewig offnen Grabes. »Kannst Du sagen, Das ist! da alles vorüber geht? da alles mit der Wetterschnelle vorüber rollt, so selten die ganze Kraft seines Daseins ausdauert, ach! in den Strom fortgerissen, untergetaucht und am Felsen zerschmettert wird? Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, sein mußt; der harmloseste Spaziergang kostet tausend armen Würmchen das Leben, es zerrüttet ein Fußtritt die mühseligen Gebäude der Ameisen und stampft eine kleine Welt in ein schmähliches Grab. Ha! nicht die große seltene Not der Welt, diese Fluten, die eure Dörfer wegspülen, diese Erdbeben, die

eure Städte verschlingen, rühren mich; mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt; die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt! Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her! Ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer.« Wie Werther hier vor der Natur, so steht Faust vor dem Erdgeist, der ihm alles Werden in seiner Einheit und Doppelheit, als Geburt und Grab, enthüllt. Und erschütternder noch offenbart sich ihm dieser Gegensatz, indem er, um seiner Herr zu werden, von der Natur in die Menschenwelt flüchtet. Die unendliche Liebeskraft, mit der er diese Welt zu umfassen und sich ihr mitzuteilen trachtet, unterliegt dem gleichen innern Verhängnis, wie die unendliche Lebenskraft der Natur. Sie zieht das fremde Dasein, dem sie sich ganz hinzugeben versucht, in den dämonischen Zirkel des Schaffens und Zerstörens hinein. Denn was für den schöpferischen Menschen der eigenste Gehalt und der eigenste Genuß des Daseins ist, das wird für jedes andere Leben, das sich mit dem seinen berührt, Vernichtung und Untergang. Im Fragment des Urfaust stehen die Beschwörung des Erdgeistes und die ersten Szenen der Gretchentragödie äußerlich noch fast unvermittelt nebeneinander — aber in ihrer Grundempfindung bilden sie dennoch schon hier ein einheitliches und in sich geschlossenes Ganze. An Gretchens Geschick erfährt Faust tiefer und tiefer das Gesetz, unter dem sein eigenes Ich steht: »bin ich der Flüchtling nicht, der Unbehauste, der Unmensch ohne Zweck und Ruh, der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste, begierig wütend nach dem Abgrund zu?« In Worten wie diesen klingt nichts von einer künftigen Versöhnung durch —

der Menschheit ganzer Jammer ist es, der uns in Gretchens Schicksal anfaßt und der in den Schlußszenen des Urfaust frei und ungebunden, grenzen- und rückhaltlos ausströmt.

Aber als Goethe sich nun, nach langen Jahren, in Italien dem Faust wieder zuwendet, — da ist inzwischen seine gesamte Lebens- und Erkenntnisstimmung eine andere geworden. Der Monolog »in Wald und Höhle«, der jetzt entsteht, ist ein Zeugnis dieser inneren Wandlung. Denn nun hält Faust dem Gesicht des Erdgeistes stand; er begreift den Geist, dem er gleicht. Nicht nur das Bild rastlosen Schaffens und Zerstörens tritt ihm in der Natur entgegen; sondern aus diesem Grenzenlosen hebt sich ihm eine Fülle von Gestalten heraus, deren jede in sich selbst Regel und Maß ihres Werdens besitzt. Nicht als ein bloß unbestimmtes Wallen und Weben steht das Wirkliche jetzt vor seinen Sinnen, sondern als ein harmonisch Gegliedertes zieht die Reihe der Lebendigen an ihm vorüber. An die Stelle der leidenschaftlichen Beschwörung und des magischen Zwanges ist das ruhige hingegebene Schauen getreten. Kein Zug der Faustdichtung selbst bietet uns die Erklärung dieser veränderten Stellung; aber in Goethes eigenem Lebensgang liegt diese Erklärung deutlich zutage. Zwischen dem »Urfaust« und der italienischen Reise liegt jene Epoche, in der Goethe der Natur als Forscher gegenübertritt. Jetzt hat er jenes Ideal der »scientia intuitiva« in sich ausgebildet, das in der Anschauung des Besonderen und Einzelnen die Erkenntnis des Allgemeinen gewinnen will. Ihm selbst war nunmehr, wie er berichtet hat, »kein Berg zu hoch, kein Schacht zu tief, kein Stollen zu niedrig und keine Höhle labyrinthisch genug«, wenn es galt, einen

neuen Einzelzug im Gesamtbilde der Natur zu gewinnen[1]. Der Drang, »das ungeheure Geheimnis, das sich in stetigem Erschaffen und Zerstören an den Tag gibt, zu erkennen«, barg nun nicht mehr die Gefahr in sich, sich »in ein unbestimmtes unbefriedigtes Hinbrüten zu verlieren«[2], sondern je weiter er fortschritt, um so tiefer empfand er eine neue innere Klarheit und Sicherheit. »Wie lesbar mir das Buch der Natur wird«, schreibt er in dieser Zeit einmal an Frau von Stein, »kann ich dir nicht ausdrücken, mein langes Bubstabieren hat mir geholfen, jetzt ruckts auf einmal, und meine stille Freude ist unaussprechlich.« Und kurz darauf berichtet er wieder, daß die Blumen ihm »gar schöne Eigenschaften zu bemerken gegeben« hätten: »bald wird es mir gar hell und licht über alles Lebendige«[3]. Wenn er jetzt von der Natur spricht, so ist es neben ihrem unendlichen Reichtum immer zugleich ihre Stetigkeit und ihre unbeirrbare »Konsequenz«, die er rühmt und in der er sich geborgen weiß. Was Werther und was der Faust des ersten Entwurfs von der Natur erfaßte, war das Schauspiel ihrer grenzenlosen Lebensfülle — aber dieser rastlose Wechsel immer neuer Bilder blieb doch nur ein Schauspiel. Für Goethe aber war, seit er in Italien die Idee der Urpflanze und der Metamorphose gefunden, die fließend immer gleiche Reihe des Werdens belebend abgeteilt, daß sie sich rhythmisch regte. Kraft dieser Idee erblickte er jetzt den Teil im Ganzen und das Ganze im kleinsten Teil. Die letzte Scheu, das Grauen vor dem Unendlich-Unbegreiflichen ist damit geschwunden; nur die tiefe innere Verwandtschaft aller Wesen ist

[1] S. »Bildung des Erdkörpers«, Naturw. Schr. IX, 217. — [2] Vgl. Geschichte meines botan. Studiums, Naturw. Schr. VI, 99. — [3] An Frau v. Stein, 15. Juni, 6. Juli 1786.

es, die ihm jetzt die Betrachtung des Wirklichen offenbart. Aus diesem Gefühl heraus ist der Monolog in Wald und Höhle entstanden. Die Natur hat aufgehört eine fremde zauberische Macht zu sein, die wir uns durch magische Formeln zu unterwerfen suchen, seit sich im Menschen eine neue Kraft, sie zu fühlen, zu genießen, entdeckt hat. Nun ist es Faust vergönnt, »in ihre tiefste Brust, wie in den Busen eines Freunds zu schauen«; — alles ungestüme Tun ist in die strenge Lust der Betrachtung aufgelöst und in ihr zur Ruhe gekommen.

Zugleich aber ist damit ein altes Grundmotiv aus der Faustsage und Faustdichtung für Goethe zu neuem Leben erweckt. »Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt« — so sagt Goethe später einmal — »der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst[1].« In Italien war es, wo ihm dieser Zusammenhang erst in seiner ganzen Bedeutung und Tiefe faßbar wurde. Hier glaubte er zu verstehen, was die Alten zu großen Künstlern macht; denn er hatte entdeckt, daß die Gesetze ihres Stils die gleichen sind, nach denen die Natur in ihren Bildungen verfährt. Und was ihm nunmehr Natur und Kunst zu dieser lückenlosen Einheit verband, das war vor allem die Betrachtung der menschlichen Gestalt, der er sich jetzt ganz ergeben hat. »Nun hat mich zuletzt« — so schreibt er aus Rom — »das A und O aller uns bekannten Dinge, die menschliche Figur, angefaßt und ich sie, und ich sage: Herr ich lasse Dich nicht; Du segnest mich denn und sollt' ich mich lahm ringen.« Seit dieses Streben in seine Rechte getreten ist, fällt, wie er an Frau von Stein schreibt, alles übrige ihm wie »Lumpen vom Leibe«. »Meine titanischen Ideen

[1] Maxim. 201.

waren nur Luftgestalten, die einer ernsten Epoche vorspukten. Ich bin nun recht im Studium der Menschengestalt, welche das Non plus ultra alles menschlichen Tuns ist. Jetzt seh' ich, jetzt genieß' ich erst das Höchste, was uns vom Altertum übrig bleibt, die Statuen. Ja ich sehe wohl ein, daß man ein ganzes Leben studieren kann und am Ende doch noch ausrufen möchte: Jetzt seh' ich, jetzt genieß' ich erst[1].« So ist ihm das Problem der menschlichen Gestalt zum Schlüssel für Natur- und Kunstbetrachtung, zum Mittelpunkt des geistigen wie des physischen Kosmos geworden, von dem aus er zu dem Ursprung und zu dem Geheimnis aller Gestaltung überhaupt vorzudringen sucht. Alle titanischen Ideen sind in diesem einen Streben aufgegangen. Wenn Goethe von hier aus auf den Faust des ersten Entwurfs zurückblickt, so tut er es nur noch mit innerem Widerstreben: denn der Gedanke an die Faustdichtung droht ihn wieder in den »Kreis der Barbareien« zurückzubannen, dem er nunmehr für immer entflohen zu sein glaubt.

Schon der Stoff der Faustsage selbst aber bot ein Symbol dar, in das sich nun für Goethe der ganze innere Gehalt seiner neuen Stimmung zusammenfassen konnte. Die Beschwörung Helenas durch Faust, von der schon das Volksbuch erzählt, wächst erst jetzt über die Bedeutung einer bloßen Episode heraus und gewinnt ihre beherrschende Stellung im Aufbau und Gesamtplan der Dichtung. Als Motiv freilich gehört die Helena-Gestalt schon der ersten Konzeption des Faustdramas an — aber nun erst ist dies Motiv von innen her gedeutet und angeeignet. Erst ein Jahrzehnt nach seiner Rückkehr von der italienischen Reise

[1] Italien. Reise, 23. August 1787, Januar 1788; An Frau v. Stein, 25. August 1787.

ist Goethe an die Ausarbeitung des Helena-Aktes gegangen; aber in Italien hat sich in ihm der innere Wandel vollzogen, kraft dessen für ihn die Vereinigung Fausts mit Helena fortan den »Gipfel« der Dichtung bedeutet, der von allen Punkten des Ganzen gesehen werden kann und der nach allen hinsieht[1]. Der Ausblick auf diesen Gipfel mußte ihn immer wieder mit der »barbarischen Komposition« des Faust und mit der »Symbol-, Ideen- und Nebelwelt«, in der sie ihn festhalten wollte, versöhnen. Der Gestalt der Helena gehört von nun ab seine ganze innere Anteilnahme: so sehr, daß es ihn betrübt, wenn er sie durch den Zusammenhang, in den er sie hier stellt, »zunächst in eine Fratze verwandeln« muß[2]. Denn in ihr verdichtet sich für ihn immer mehr die tiefste und schmerzlichste Erfahrung dieser Lebensepoche. Aus Italien, dem »formreichen« sah er sich in das »gestaltlose Deutschland« zurückversetzt; — die Freunde, statt ihn zu trösten und wieder an sich zu ziehen, brachten ihn zur Verzweiflung, da keiner seine Sehnsucht nach dem Verlorenen und die Sprache dieser Sehnsucht verstand[3]. Die »einzige furchtbarentschiedne Gewalt« der Schönheit hatte er nun an sich erprobt. Und es ist für ihn kein bloßes Spiel der Allegorie, wenn er diese Gewalt gleich sehr als ein Individuellstes und als ein Allgemeinstes empfindet und ausspricht. In dem lebendigsten konkretesten Umriß der Menschengestalt, die er in vollster sinnlicher Deutlichkeit vor sich erblickt, fühlt und weiß er unmittelbar die Kraft der Form überhaupt, die »vis superba formae«, die in allen Bildungen der Natur und der Kunst waltet. Man be-

[1] Vgl. Schiller an Goethe, 23. September 1800. — [2] An Schiller, 12. Sept. 1800. — [3] Gesch. meines botan. Studiums, Naturw. Schr. VI, 131.

greift von hier aus, daß Helena bei Goethe durchaus individuell und bestimmt bleiben, — daß sie die Züge, die sie in Sage und Mythos besitzt, bewahren und dennoch, im Ganzen der Faustdichtung, einen rein symbolischen Sinn gewinnen kann. Denn hier herrscht eben jenes Grundverhältnis, das Goethe selbst als den Kern aller wahren Symbolik bezeichnet: daß »das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen[1]«. Seinen reinsten dichterischen Ausdruck hat dieser Zusammenhang, wie er in Goethes Geiste, in seinem Empfinden und Schauen, bestand, in den Worten gefunden, in denen Epimetheus die Erscheinung der Pandora schildert:

»Der Seligkeit Fülle, die hab' ich empfunden!
Die Schönheit besaß ich, sie hat mich gebunden;
Im Frühlingsgefolge trat herrlich sie an.
Sie erkannt ich, sie ergriff ich, da war es getan!
Wie Nebel zerstiebte trübsinniger Wahn,
Sie zog mich zur Erd' ab, zum Himmel hinan.

. . .

Sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die höchste Gewalt,
Mir erschien sie in Jugend-, in Frauengestalt.«

So soll, in der Konzeption der Faustdichtung, Helena dem Faust erscheinen: aus dem Reiche der Schatten erlöst und zur Fülle des Daseins wiedererweckt und doch zugleich als

[1] Maxim. 314.

Verkündung des Grundgeheimnisses der Form, auf dem alles Leben und Werden, alles Maß und alle Gestaltung beruht. Wie sich für Goethe in Italien ein »Abgrund der Kunst« auftat, in den er jedoch mit Sicherheit und Freude hineinschaute, weil sich sein Blick an die »Abgründe der Natur«, an den Bestand und Wechsel ihrer Gestalten gewöhnt hatte[1] — so muß Faust zu den »Müttern«, zu den ewigen Urbildern alles Werdens herabsteigen, um in diesem Nichts das All, um in den Schemen das Leben selbst zu finden.

Aber nicht für immer ist das titanische Streben durch die Macht der »Form« gebändigt und versöhnt: Helena kehrt zur Unterwelt zurück und nur ihr Kleid und Schleier bleiben in Fausts Armen. Die wahrhafte Befreiung und Erlösung Fausts vollzieht sich nicht in der Welt der Schönheit, sondern in der Welt der Tat. Auch hierin spiegelt sich die letzte große Wendung in Goethes Leben: denn Goethes Altersepoche ist beherrscht und durchdrungen von der Einsicht, daß »das Höchste, das Vorzüglichste am Menschen gestaltlos« ist und daß man sich hüten solle, es anders als in edler Tat zu gestalten. Es bezeichnet die innere Einheit der deutschen klassischen Kulturepoche, daß der größte Bildner, den sie hervorgebracht hat, dieses Wort prägen konnte, in dem er sich mit Kant und Fichte begegnet. Das unendliche Streben begrenzt sich in keinem endlichen Objekt und keiner endlichen Gestalt, sondern es findet sein inneres wahrhaftes Maß erst in dem reinen Gesetz des Wirkens, unter das es sich stellt. In der niemals abgeschlossenen und niemals abschließbaren Arbeit am Ganzen bleibt das Individuum sich selbst und seinem unaufhaltsamen Grundtrieb

[1] An Karl August, 25. Januar 1788.

zur Tätigkeit treu. Jetzt steht es mitten im End- und Grenzenlosen fest auf sich selbst: dasselbe Prinzip, das es seines stetigen Fortschritts versichert, versichert es seines wahrhaften Bestands. Um sich dieses Bestandes bewußt zu werden, braucht es nicht in die Ewigkeit und nicht in ein überzeitliches Jenseits zu schweifen; — mitten im zeitlichen Werden selbst hat es den Punkt entdeckt, der seinem Tun Dauer verleiht. Die innere Freiheit: das Leben und Wirken von einem selbständigen Mittelpunkt her ist erhalten; aber das höchste Ziel, in dem diese Freiheit sich selbst erst rein und vollständig bewährt, ist in der Befreiung der Menschheit erkannt. Die Vollendung der Subjektivität hat zu ihrer Begrenzung in einer Aufgabe geführt, die zugleich unendlich und objektiv ist. Und damit hat Mephisto sein Spiel verloren: denn diese Form des »Verweilens« wird von seinesgleichen nicht gefaßt. Wo er den menschlichen Geist mit G e n u ß zu betrügen dachte, da hat dieser einen unausschöpfbaren ideellen G e h a l t entdeckt, den er dem Leben zu geben vermag. Nur im Weiterschreiten ist dieser Gehalt zu fassen; aber das ewige Gesetz, dem dieses Weiterschreiten folgt, gibt dem Streben zugleich die innere Ruhe zurück. Alles Glück und alle Qual des Augenblicks ist vor Faust versunken, seit das Bild jenes höchsten Glückes vor ihm steht, das stets nur Vorgefühl und das doch eben deshalb stets zugleich Erfüllung ist. Die Nacht des Seins mag jetzt über ihn hereinbrechen; — im Innern leuchtet das helle Licht des Gedankens, daß aller Inhalt des Lebens darin besteht, es täglich im physischen wie im geistigen Sinne zu erobern. So ist es das Grund- und Anfangsmotiv der Faustdichtung, zu dem sie in ihrem Höhepunkt und Ende zurückkehrt. Aus der Welt der Form, aus der höchsten und reinsten

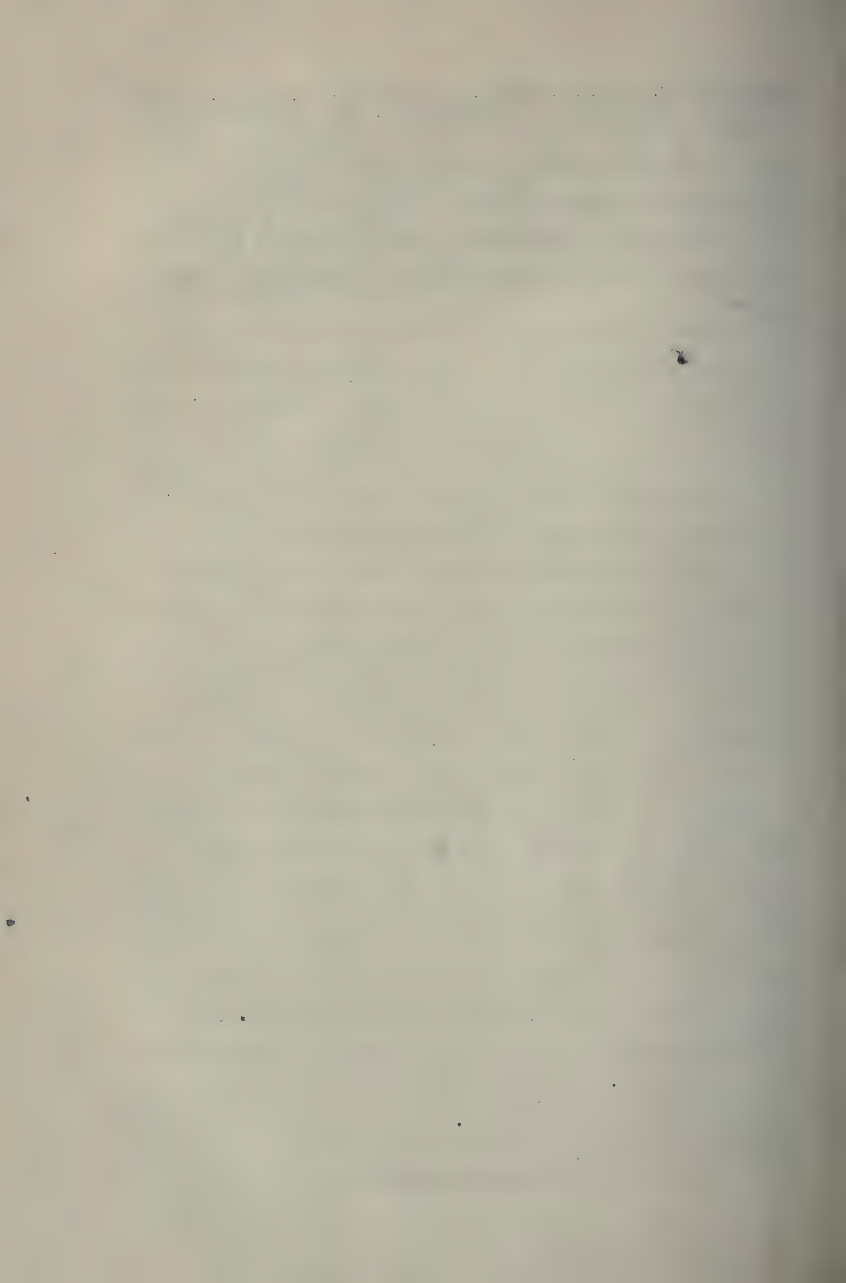
ideellen Gebundenheit selbst, hebt sich die Welt der Freiheit wieder heraus, die nur dadurch ist, daß sie beständig wird — daß sie von jedem erreichten Punkte aus stets aufs neue sich erzeugen muß.

Mit alledem soll indes keineswegs die »Idee« bezeichnet werden, die dem Faustdrama als abstrakte Einheit zugrunde liegt. Mit Recht hat sich Goethe gegen die Zumutung verwahrt, als habe er ein so reiches, buntes und höchst mannigfaltiges Leben, wie er es im Faust zur Anschauung gebracht, »auf die magere Schnur einer einzigen durchgehenden Idee« aufreihen können und wollen[1]. Aber wie für ihn poetischer Gehalt und Gehalt des eigenen Lebens gleichbedeutend war, so ist es auch nur das Bildungsgesetz seines eigenen Daseins, das im Faust seine Objektivierung und Darstellung gefunden hat. Wie in der Entstehung fast aller Goetheschen Dichtungen — wie beim Werther und Tasso, bei den römischen Elegien und beim Westöstlichen Divan —, ist es freilich keine einfache, sondern eine »wiederholte Spiegelung[2]«, die im Aufbau der Faustdichtung wirksam und bestimmend ist. So ist es vor allem ein ungeheurer Reichtum geschichtlicher Anschauung, auf den hier der Inhalt der persönlichen Lebenserfahrung gleichsam projiziert wird. Schon im Verlauf ihrer äußeren Ereignisse dehnt sich die Dichtung über die ganze Weite des Zeitraums von der sagenhaften Vorzeit bis zur unmittelbaren Gegenwart Goethes, »von Trojas Untergang bis zur Einnahme von Missolunghi«[3], aus. Die historischen Gestalten, die sie in sich faßt, reichen von Thales bis zu Byron; das geistige Weltbild des

[1] Zu Eckermann, 6. Mai 1827. — [2] S. hierzu Konrad Burdachs Vortrag über den West-östl. Divan, Goethe-Jahrb. XVII (1896). — [3] S. Goethes Brief an Wilh. v. Humboldt, 22. Oktober 1826.

Mittelalters, die Magie und Alchymie der Renaissance, wie die Theorien des modernen »Neptunismus« treten in ihr heraus; das Studentenleben des achtzehnten Jahrhunderts und das Hof- und Staatsleben des deutschen Mittelalters wird lebendig; die Erinnerung an Ludwig XIV. und an das Versailler Schloß, an Papiergeld- und Assignatenwirtschaft klingt in ihr nach. Aber alles dies ist es nicht, was die eigentümliche geschichtliche Symbolik des Faustdramas ausmacht. Der tiefste und merkwürdigste Zug dieser Symbolik liegt vielmehr in dem Zusammenhang, der sich hier, ungewollt und ungesucht, zwischen Goethes eigener Entwicklung und der allgemeinen Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes darstellt. Weil der Gegensatz und die Versöhnung von »Form« und »Freiheit« ein Grundthema im Leben Goethes und ein Grundthema der deutschen Geistesgeschichte ist, — darum glaubt man bisweilen, im Zauberspiegel der Faustdichtung, alle die bekannten Gestalten dieser Geschichte wiederzuerkennen. Wie der Anfang der Dichtung im Zeichen der deutschen Mystik steht, so wirken in ihrem Ausgang, in der neuen Stellung, die sie dem irdischen Dasein und Wirken gibt, die Gedanken der Reformation nach; wie man im Urfaust, in der Szene zwischen Faust und Wagner, in dem Spott über die »pragmatische« Deutung und Behandlung der Geschichte, das Pathos Herders zu hören glaubt, so stellt sich in der Beschwörung Helenas durch Faust das Bild Winckelmanns dar, wie er aus der Enge des deutschen Gelehrtendaseins heraus den Weg zum »Urquell des Schönen« wiederzufinden trachtet. So hat das einzigartige Werk, das zugleich unmittelbarste Lebensdarstellung und reinste Symbolik, Puppenspiel und Gedankendichtung, Tragödie und Groteske, Mysterium und Ideendrama ist, Goethes

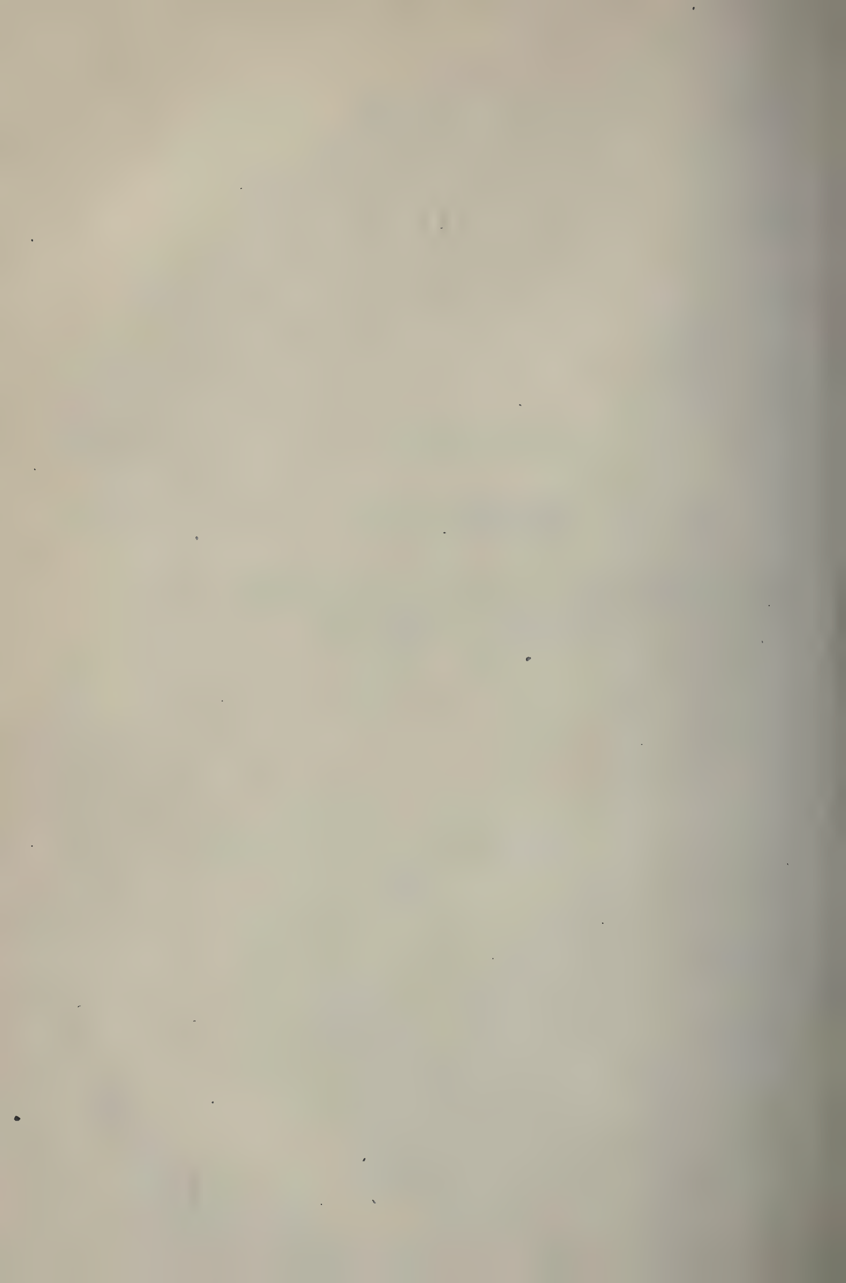
dichterische Grundgabe, Vergangenes und Gegenwärtiges in Eins zu fassen, bewährt: in der Darstellung dessen, was für ihn selbst lebendige und geistige Gegenwart war, hat Goethe den geistigen Inhalt der nationalen Vergangenheit seines Volkes wiederentdeckt und zum hellen Licht des Bewußtseins und der künstlerischen Gestaltung emporgehoben.



Fünftes Kapitel

Schiller

Freiheitsproblem und Formproblem in der klassischen Ästhetik



1

Sowenig das allgemeine Formgesetz, unter dem Goethes Schaffen und Goethes Gesamtanschauung der Wirklichkeit steht, sich in einer einzelnen Richtung seines Wirkens erschöpft, so prägt sich doch die Eigentümlichkeit dieses Gesetzes in Goethes Lyrik rein und vollständig aus. Die lyrische Grundempfindung gibt die Melodie, die Goethes Leben und Tun, so vielgestaltig es immer erscheinen mag, überall begleitet und die immer wieder in ihm durchklingt. Sie bildet die persönliche Einheit, die sich gegenüber aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände und der Aufgaben, die Goethe ergreift, behauptet. In der reifen theoretischen Altersweisheit Goethes, in seiner methodischen naturwissenschaftlichen Forschung, in jeder Einzelheit der Beobachtung und des Experiments spürt man noch diesen Grund- und Unterton seines Wesens. Von dem Formprinzip der Goetheschen Lyrik mußten wir daher ausgehen, um in ihm die Momente aufzuweisen, deren selbständige Entfaltung die Totalität von Goethes Lebensarbeit ausmacht. Versucht man in analoger Weise einen Mittelpunkt für Schillers Wesen und für seine geistige Eigenheit zu gewinnen, so sieht man sich hierbei auf einen anderen Weg verwiesen. Denn bei ihm ist es nicht der reine poetische »Bildungstrieb«, der sich fortschreitend die Welt des Äußeren wie des Inneren erschafft, sondern hier walten von Anfang an allgemeinere

Voraussetzungen und Forderungen, die diesen Bildungstrieb bestimmen und ihm eine gewisse Richtung vor allen anderen anweisen. Ein theoretisch-sittliches Grunderlebnis und ein theoretisch-sittliches Postulat steht am Beginn und am Ende von Schillers Schaffen. Seine Dichtung selbst bedeutet ihm nur eine Bedingung und einen notwendigen Durchgangspunkt für die Erfüllung dieses Postulats. Wenn Goethe in der Anschauung der Wirklichkeit vor allem das Moment des festgefügten »Bestandes« heraushebt; wenn sie für ihn eine objektive Macht bedeutet, die auch dort, wo sie dem Streben und den Forderungen des Subjekts entgegentritt, als ein Gesetzlich-Notwendiges zu begreifen und anzuerkennen ist, so ist Schiller von dem entgegengesetzten Pathos bestimmt. Die Natur ist ihm der Widerstreit und die Antithese zum Gedanken der Freiheit. Er lernt nicht, wie Goethe, die Welt des Äußeren als Erfüllung und Bewährung der inneren Welt kennen, sondern ihm tritt sie in der harten Disziplin, unter der seine Jugend steht, zunächst und vor allem in der Form des Zwanges entgegen. Diesem Zwange zu widerstehen und sich ihm gegenüber in der Reinheit der sittlichen Persönlichkeit zu behaupten — das wird fortan die »große Meinung« seines Lebens. Aus diesem Gefühl heraus sind seine Jugenddramen entstanden. Alle ihre Gestalten und alle ihre Motive sind unter den einen beherrschenden Gegensatz gerückt. Das Motto »In tyrannos«, das von fremder Hand einer der ersten Ausgaben der »Räuber« beigegeben wurde, bildet das allgemeine Siegel dieser Jugenddichtung. Überall tönt der Ruf gegen das Gesetz — denn das Gesetz ist nur das »Gesetzte«, ist nur die Konvention, die das freie Wollen des Individuums von außen her ein-

zuengen und zu bändigen versucht. »Ich soll meinen Leib pressen in eine Schnürbrust und meinen Willen schnüren in Gesetze. Das Gesetz hat zum Schneckengang verdorben, was Adlerflug geworden wäre. Das Gesetz hat noch keinen großen Mann gebildet, aber die Freiheit bildet Kolosse und Extremitäten aus.« »Kolosse und Extremitäten«: das sind die Ziele, auf die das Drama des jungen Schiller ausgeht. Wenn Goethe, mitten im »Sturm und Drang« der Jugendwerke, stets auf die Anschauung und Gestaltung des Natur- und Lebensganzen gerichtet ist, — so zielt hier alles darauf hin, dieses Ganze in eine einzelne höchste Spitze zusammenzudrängen. Wenn es jenem früh zur Gewohnheit wird, auch feindliche Lebensmächte und Individuen als »völlig reale«, objektiv bestimmte Naturwesen zu betrachten, die unabänderlich ihrem Gange folgen müssen, so herrscht bei Schiller überall die leidenschaftliche Empörung gegen alles bloß Gegebene und von außen her Fixierte. Es ist stets der gleiche innere Kampf, der sich in den verschiedensten Formen ausspricht. Die Empfindung, die sich in Karl Moors Kriegserklärung gegen die »Menschheit« noch in völlig abstrakter Jugendlichkeit darstellt, gewinnt allmählich größere Konkretion und Bestimmtheit; sie sucht sich im Fiesco, der das Brutus- und das Virginius-Motiv miteinander verknüpft, mit politischem und historischem Gehalt zu erfüllen, sie erweitert sich in »Kabale und Liebe« zur dramatischen Kritik der Gesellschaft und der sozialen Konventionen, um schließlich im »Don Carlos« die Gesamtheit des geschichtlichen Lebens unter den Gegensatz von Despotismus und »Gedankenfreiheit« zu begreifen, — aber in all diesen Wandlungen bleibt sie ihrem Gehalt nach gleich. Das besondere dichterische

Motiv dient überall nur als Ausdrucksmittel des allgemeinen geistigen Befreiungsprozesses, der sich in Schiller selbst vollzieht. Was der junge Schiller vom Künstler, wie vom Philosophen und Dichter fordert, ist, daß sie »in dem glücklichen Momente des Ideals die großen und guten Menschen wirklich sind, deren Bild sie entwerfen«[1]. Dieser Satz gilt für ihn zugleich in seiner Umkehrung: alle dichterischen Gestalten, die er in dieser Epoche konzipiert und bildet, sind nicht sowohl Darstellungen der Welt, als sie vielmehr Projektionen seiner ethischen Grundforderung nach außen bedeuten. Wenn der junge Goethe die »Reproduktion der Welt« um ihn her durch die innere Welt als alles Schreibens Anfang und Ende empfindet, und wenn er sich dieser Gabe halb »nachtwandlerisch« und unbewußt überläßt: so ist für Schiller jedes neue Werk ein neuer Schritt in dem stetig fortschreitenden Prozeß der sittlichen und gedanklichen Rechtfertigung vor sich selbst. Seine Dichtungen sind nicht der Spiegel des objektiven Daseins und Menschenlebens, sondern sie sind die immer tiefere Deutung des Sollens, das ihn vorwärts treibt, — des Imperativs, unter den er sein gesamtes Wirken stellt. So ist für ihn auch die Reflexion ein durchaus aktives Element in der Gestaltung seiner Gesamtansicht: die Theorie der Form bildet in ihrer stetigen Entwicklung einen notwendigen Bestandteil im Aufbau der konkreten Formwelt selbst. Von ihr, als dem geistigen Zentrum, gehen die Fäden aus, die das Ganze von Schillers Dichtung und Schillers philosophischer Weltanschauung innerlich verknüpfen und zusammenhalten.

Schiller selbst hat, je weiter er fortschritt, sein eigenes

[1] Theosophie des Julius. Werke (Cottasche Säkular-Ausgabe) XI, 120 f.

Schaffen immer bewußter unter diesem Gesichtspunkt begriffen. Was ihn zur Philosophie hindrängte, war niemals der Trieb, die metaphysischen Rätsel des Daseins aufzulösen, sondern die innere Notwendigkeit, die er empfand, sich die Eigenart seiner Dichtung durchsichtig zu machen und ihr im Gesamtgebiet des Geistigen ihren bestimmten und sicheren Platz anzuweisen. Nur allmählich reift er zur Lösung dieser Aufgabe heran. Der jugendliche Dichter faßt die Schaubühne noch unbedenklich als »moralische Anstalt«, die mittels der Erhöhung und Steigerung der Vorstellungstätigkeit, die sie im Zuschauer bewirkt, diesen zugleich zur Erfüllung besonderer sittlicher Aufgaben stimmt und befähigt. Was die Religion und die Gesetzgebung auf ihrem Wege nur unvollständig zu erreichen vermögen — das wird durch sie mittelbar, aber eben darum tiefer und umfassender erreicht. Mehr als jede andere öffentliche Anstalt des Staats ist die Schaubühne eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser durch das bürgerliche Leben, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele. Hier bereits wird der Zustand des ästhetischen Genießens als ein »mittlerer Zustand« bezeichnet, der dazu bestimmt sei, die beiden widersprechenden Enden unseres Wesens zu vereinen: den sinnlichen Hang, der uns mit der Tierheit verknüpft, mit der reinen intellektuellen Betrachtung, die das Zeugnis unserer geistigen Natur bildet, zu versöhnen. Und so groß das Verdienst der »besseren Bühne« um die sittliche Bildung ist, so bedeutend ist auch die Förderung, die der »ganzen Aufklärung des Verstandes« durch sie zuteil wird. »Die Schaubühne ist der gemeinschaftliche Kanal, in welchen von dem denkenden, besseren Teil des Volkes

das Licht der Weisheit herunterströmt und von da aus in milderen Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Richtigere Begriffe, geläuterte Grundsätze, reinere Gefühle fließen von hier durch alle Adern des Volks; der Nebel der Barbarei, des finstern Aberglaubens verschwindet, die Nacht weicht dem siegenden Licht[1].« Wenn diese Sätze noch völlig innerhalb des Kreises der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts liegen und ihm keinen irgend originellen ästhetischen Gedanken hinzufügen, so ist der eigentliche Grund für dieses Verhältnis darin zu suchen, daß Schiller in dieser Epoche zu den ethischen Grundfragen selbst noch keine sichere und selbständige Stellung gewonnen hat. Noch bleibt er ganz bei dem Eklektizismus jener Lehren stehen, die das Prinzip der Ethik in dem vagen und vieldeutigen Begriff der »Glückseligkeit« suchen, — bei der Auffassung, die er in Deutschland insbesondere durch Garve, in der englisch-schottischen Philosophie durch Shaftesburys Schüler Ferguson vertreten fand. In dem Maße jedoch, als er über diesen ersten Ausgangspunkt seiner ethischen Spekulationen fortschreitet, gewinnt er auch vom Sinn und Gehalt der Kunst eine neue und vertiefte Einsicht. Die Epoche, die durch die Konzeption und Ausarbeitung der »Künstler« bezeichnet ist, hat in der Ethik den Schritt vom »Glückseligkeitsprinzip« zum »Vollkommenheitsprinzip« vollzogen: an die Stelle der deutschen und englischen Popularphilosophie ist die strengere methodische Schule des Wolffischen Rationalismus getreten. Eine neue Selbständigkeit fand Schiller hier der Kunst zugesprochen, die in Baumgartens Entwurf einer wissenschaftlichen Ästhetik systematisch erwiesen werden sollte.

[1] Die Schaubühne als moralische Anstalt (1784), S. W. XI. 89 ff., 97.

Dieser Entwurf mit allen seinen Vorzügen und Mängeln wird nunmehr von ihm als theoretische Grundlage seines Lehrgedichts festgehalten. Die Form der teleologischen Ableitung und Rechtfertigung der Kunst ist freier und weiter geworden: aber noch immer gilt die Kunst durchaus als eine Vorstufe, die über sich selbst hinaus auf ein Ziel hinweist, das außer ihr liegt. Sie ist es, die den Menschen das »Geheimnis der erhabenen Tugend« in leichten Rätseln erraten läßt, wie sie den Verstand des Menschen an sinnlichen Reizen übt, um ihn an den höheren Glanz der Erkenntnis zu gewöhnen. So wird sie zur Führerin, nicht mehr auf dem Wege zur Glückseligkeit, sondern auf dem Wege zur geistigen Erhebung des Menschen, in welcher er sich, in Wissen und Wollen, mit dem Geist des Universums zusammenschließt. Im Symbol des Schönen ist dem »kindischen Verstand« im voraus offenbart, was ihm einst, in seiner höchsten Vollendung, als Wahrheit entgegengehen wird:

»So führt ihn, in verborgnem Lauf,
Durch immer reinre Formen, reinre Töne,
Durch immer höhre Höh'n und immer schönre Schöne,
Der Dichtung Blumenleiter still hinauf —
Zuletzt am reifen Ziel der Zeiten,
Noch eine glückliche Begeisterung,
Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung,
Und — in der Wahrheit Arme wird er gleiten.«

So ist auch diese Begründung der Kunst vielmehr eine Auflösung ihres eigentümlichen Gehalts; aber diese Auflösung ist für den Dichter der »Künstler« noch der einzige Weg, auf dem er die Kunst dem »Weltenplane« einordnen und sie zum »Ozean der großen Harmonie«

zurücklenken kann. Wie zuvor das eudämonistische Sittlichkeitsideal, so ist es jetzt das rationalistische Wahrheitsideal, das seine Auffassung beengt. Erst die kritische Philosophie befreit ihn von dieser zwiefachen Schranke. Sie gibt dem, was als innere Forderung in ihm lebendig war, den vollständigen und adäquaten theoretischen Ausdruck. Jetzt erst begreift er die Gesamtheit seines Wesens: denn der Gedanke der Freiheit wirkt nun in ihm nicht mehr bloß als subjektiver Grundaffekt, sondern er sieht ihn zum Prinzip der Erkenntnis und zum Prinzip des Seins erhoben. Und indem nunmehr die kritische Lehre den allgemeinen Begriff der »Autonomie« auch für alle Einzelgebiete des geistigen Schaffens zur Durchführung bringt, findet damit auch die Kunst ihre Form und ihren Zweck erst wahrhaft in sich selbst. Fortan gibt es für Schiller in dieser Hinsicht kein Schwanken mehr. »Ich habe in diesen Tagen — schreibt er am 7. August 1797 an Goethe — Diderot sur la peinture wieder vorgehabt, um mich in der belebenden Gesellschaft dieses Geistes wieder zu stärken. Mir kommt es vor, daß es Diderot ergeht wie vielen anderen, die das Wahre mit ihrer Empfindung treffen, aber es durch das Raisonement manchmal wieder verlieren. Er sieht mir bei ästhetischen Werken noch viel zu sehr auf fremde und moralische Zwecke, er sucht diese nicht genug in dem Gegenstande und in seiner Darstellung. Immer muß ihm das schöne Kunstwerk zu etwas anderem dienen. Und da das wahrhaftig Schöne und Vollkommene in der Kunst den Menschen notwendig verbessert, so sucht er diesen Effekt der Kunst in ihrem Inhalt und in einem bestimmten Resultat für den Verstand, oder für die moralische Empfindung. Ich glaube, es ist einer von den Vorteilen unserer neueren Philo-

sophie, daß wir eine reine Formel haben, um die subjektive Wirkung des Ästhetischen auszusprechen, ohne seinen Charakter zu zerstören.« In diesen Worten hat Schiller am Beispiel Diderots seinen eigenen inneren Entwicklungsgang gezeichnet. Wenn er für das, was als Gehalt in ihm lag, nicht sogleich die »reine Formel« gefunden hat, so liegt der Grund darin, daß er sich hier auf die Vermittlung und Hilfe der zeitgenössischen Philosophie angewiesen sah. Was er suchte, war die Rechtfertigung der Kunst vor jener Idee, unter der er Natur und Leben überhaupt begriff; aber so oft er zuvor diese Idee auszusprechen versucht hatte, war er zur Anwendung philosophischer Begriffsmittel gezwungen gewesen, die ihr nicht gewachsen waren. Die Kantische Lehre erst deutet und löst ihm diesen inneren Zwiespalt. Sie gibt ihn sich selbst zurück; sie bestätigt ihm sein Recht und seine Eigentümlichkeit als Künstler, indem sie zugleich die ethischen Grundforderungen, auf denen sein Wesen ruht, in ihrer vollen Strenge behauptet und begründet. So findet Schiller seine geistige Form erst, indem er sie begreift. In der Zeit, in der er sich ganz von der dichterischen Produktion zur »Spekulation« zurückzieht, erschließt sich ihm erst der Sinn dessen, was er als Dichter ist und vermag; der Aufsatz »über naive und sentimentalische Dichtung«, in dem er sein eigenes Bild in festen und klaren Zügen hinstellt, wird auch für sein künstlerisches Schaffen zu einem entscheidenden Wendepunkt.

Die charakteristische Differenz, die hierin zwischen Schiller und Goethe besteht, hat bereits Wilhelm von Humboldt scharf und bestimmt ausgesprochen. »Worin sich Tadel und Lob bei Ihnen vereinigten,« — so schreibt Humboldt in einem Briefe an Schiller vom September

1800, der erst neuerdings bekannt geworden ist — »das kommt auf ein Übergewicht der Subjektivität über die Objektivität hinaus, man mochte es nun mißbilligend als Mangel an Natur-Wahrheit verstehen, oder nur Ihre Eigentümlichkeit bestimmend, als einen ungewöhnlichen Prozeß, durch den Sie dieselbe, wo Sie sie nicht aus der ersten Hand empfingen, durch sich selbst gleichsam wiederherstellten. Daß die Gewalt der eignen und inneren Richtung mehr über Sie vermag, als der äußere Eindruck ist mir ungezweifelt. Vielleicht auf niemand als auf Sie üben Ideen eine so gewisse und ausschließende Kraft aus ... Mit Goethe teilen Sie genauer als sonst wohl zwei Dichter, den ganzen Umfang der Dichtkunst in Absicht auf den Stil. Der Gang seiner Einbildungskraft ist von dem der Ihrigen gänzlich verschieden. Er führt die Erscheinungen des Lebens anders ein, er legt sie anders an unser Herz, er erhebt anders zur geistigen Betrachtung. Auch wo er selbst schafft, scheint er noch zu empfangen, er erscheint fast immer mehr um sich schauend, und bloß aussprechend, was er sah, als in sich arbeitend und forteilend ... Sie wirken stärker auf den selbsttätigen Teil des Menschen, den Sie unwiderstehlich bestimmen; er macht wenigstens die Notwendigkeit des Wirkens desselben minder sichtbar, weil er zuerst und unmittelbar den anschauenden und empfindenden stimmt«. Und schon fünf Jahre zuvor hatte Humboldt den Grundzug von Schillers Dichtung in der gleichen Weise zu bestimmen versucht. »Alle Ihre dichterischen Produkte« — so hatte er ihm geschrieben — »zeigen einen stärkeren Anteil des Ideenvermögens, als man sonst in irgendeinem Dichter antrifft und als man, ohne die Erfahrung, mit der Poesie für verträglich halten sollte. Ich verstehe aber hierunter

ganz und gar nicht bloß das, wodurch Ihre Poesie eigentlich philosophisch wird, sondern finde eben diesen Zug auch in der Eigentümlichkeit, mit der Sie das behandeln, was reine dichterische, also Künstler-Erfindung ist . . . Um es daher in seiner ganzen Allgemeinheit auszudrücken, muß ich es lieber gleichsam einen Überschuß von Selbsttätigkeit nennen; eine solche, die sich auch den Stoff, den sie bloß empfangen sollte, noch selbst schafft, aber sich hernach mit ihm, wie mit einem bloß gegebenen verbindet . . . Dies nun drückt allem, was Ihnen angehört, ein ganz eigenes Gepräge von Hoheit, Würde und Freiheit auf, führt ganz eigentlich in ein überirdisches Gebiet über, und stellt die höchste Gattung des Erhabenen, die durch die Idee wirkt, auf . . . Ebendaher wird es aber auch entspringen, wenn man an Ihren Charakteren und Schilderungen, ungeachtet der größesten Wahrheit und Konsequenz, doch oft wenigstens die Farbe der Natur selbst vermißt hat.« Aus diesem Motiv der überwiegenden »Spontaneität«, aus der Tatsache, daß Schiller »der Natur gleichsam, ehe sie vollkommen auf ihn einwirken kann, schon selbsttätig entgegeneilt«[1], lassen sich in der Tat alle Momente seiner philosophischen und seiner künstlerischen Entwicklung ableiten. Es verleiht seinem Wirken die innere Gewalt — und es gibt ihm zugleich jenen Zug des Gewalttätigen, den Goethe häufig an ihm empfand. Das reinste Verhältnis von »Idee« und »Erfahrung« aber, den vollkommensten Ausgleich der »Subjektiven«

---

[1] Humboldt an Schiller, 16. Oktober 1795, Briefwechsel hg. von A. Leitzmann, 3te Ausg., Stuttgart 1900, S. 165ff. — Der Brief vom September 1800 ist in den »neuen Briefen W. v. Humboldts an Schiller« enthalten, die Fr. Cl. Ebrard, Berlin 1911, herausgegeben hat.

und »Objektiven«, hat Schiller nicht als Künstler, sondern als Denker gefunden. Wie er von der kritischen Philosophie rühmt, daß sie den Weg eröffnet habe, die Empirie auf Prinzipien und die Spekulation zur Erfahrung zurückzuführen[1], so ist er in der Grundlegung seiner Ästhetik beständig diesen doppelten Weg gegangen. Immer von neuem weist ihn das Schaffen auf die Betrachtung, weist ihn die Betrachtung auf das Schaffen zurück: in der Synthese von beiden gewinnt das subjektive Pathos der Freiheit seiuen objektiven Halt und seine Begründung.

2.

Wenn der junge Schiller die Gesamtheit seiner Weltanschauung und seiner dichterischen Anschauung in philosophischen Begriffen auszusprechen sucht, so greift er hierfür auf die Grundansicht der Leibnizischen Monadenlehre zurück, die ihm, durch die Vermittlung seines Lehrers Abel, früh vertraut geworden war. Das Universum erscheint ihm unter dem Bilde eines Systems von Kräften, die in einer ursprünglich-göttlichen Kraft ihr Fundament und ihren gemeinsamen Mittelpunkt haben. Keinen anderen Erweis gibt es für die Göttlichkeit des Alls, und keinen überzeugenderen und tieferen bedarf es, als die Harmonie, die zwischen all diesen Einzelkräften besteht. Wie die Welt ein Gedanke Gottes ist, so ist es der höchste Beruf des denkenden Wesens, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, das Gesetz im Phänomen aufzusuchen und das Gesamtgebäude wieder rückwärts auf

[1] Briefe über die ästhet. Erziehung des Menschen, Brief XV, (S. W. XII, 57).

seinen Grundriß zu übertragen. Was hierbei zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geiste steht — was wir als bloße »Natur«, als ein Ganzes physischer Dinge und Kräfte zu bezeichnen pflegen, das erweist sich bei diesem Rückgang nicht als ein Selbständiges und Absolutes, sondern als eine bloß symbolische Hülle, unter der uns, sobald wir einmal gelernt haben, sie zu durchschauen, gleichfalls Verhältnisse und Beziehungen rein geistiger Art erkennbar werden. Eine neue Erfahrung in dem Reiche der Naturwahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linné bedeuten uns, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, eben das, was eine Antike, in Herkulanum hervorgegraben, uns bedeutet — beides ist nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem uns ähnlichen Wesen.

Somit ist es nicht das unmittelbare Leben der Einzelwesen, sondern die systematische Ordnung, zu der sie sich zusammenschließen, worin für uns die Seele des göttlichen Künstlers am reinsten fühlbar und kenntlich wird. Diese Ordnung ist es, die uns in der körperlichen Welt in der Erscheinung der allgemeinen Gravitation, in der geistigen in der Erscheinung der Liebe entgegentritt. Wie im Bereich des physischen Daseins jedes Teilchen des Stoffes nach allgemeinen Regeln mit dem kosmischen Ganzen zusammenhängt, so strebt im Gebiet des Seelischen jedes Individuum über sich selbst hinaus und sucht sich mit dem Gefühl des Alls zu durchdringen. Das höchste Wesen selbst besitzt nur darin die Fülle des Seins, daß es sich andern mitteilt und sich in ihnen als »seligen Spiegeln seiner Seligkeit« wiedererkennt. »Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit.« In dieser dithyrambischen Jugendphilosophie stehen wir nichts-

destoweniger im Mittelpunkt der Entwicklung des spekulativen Idealismus: wie sie rückwärts unmittelbar an Leibniz anknüpft, so hat später Hegel seine »Phänomenologie des Geistes« mit der Erinnerung an sie beschlossen. Was jedoch den Leibnizischen Charakter dieser Lehre vor allem bezeichnet, ist nicht in erster Linie ihr metaphysischer Gehalt — denn dieser ließe sich ebensowohl auf Shaftesbury oder Herder zurückdeuten, wie er überhaupt als Gemeingut des achtzehnten Jahrhunderts gelten kann — als es vielmehr die logische Begründung ist, die Schiller für ihn zu geben versucht. Denn diese geht unmittelbar auf einen der eigentümlichsten Grundzüge der Leibnizischen Philosophie: auf die Umbildung des Wahrheitsbegriffs zurück, der sich in ihr vollzogen hat. Für Leibniz besteht die Wahrheit der Vorstellung nicht mehr darin, daß sie einen äußeren Gegenstand »abbildet«, nicht mehr in der materialen Ähnlichkeit, die zwischen ihr und einem objektiv-physischen Original besteht, sondern sie stellt sich in der Beziehung dar, kraft deren dasjenige, was an der Vorstellung individuell und zufällig ist, dennoch einen allgemeinen und notwendigen Zusammenhang zum Ausdruck bringt. So kann ein und derselbe Inbegriff mathematischer Wahrheiten von verschiedenen Subjekten unter den verschiedensten sinnlichen Zeichen begriffen werden; aber er bleibt nichtsdestoweniger mit sich selbst identisch, sofern bei aller Differenz der besonderen Symbole das Verhältnis zwischen ihnen einem bestimmten gleichbleibenden Gesetz gehorcht. Jedes Individuum hat somit, wenn man lediglich den Inhalt seiner Vorstellungen betrachtet, seine eigene Welt, ja seine eigene »Wahrheit«; seine Einheit mit dem Ganzen wird jedoch durch die Form der Verknüpfung bestimmt, die es diesen Vorstellungen gibt. In diesem Sinne sind

»Begriff« und »Zeichen«, »Vernunft« und »Sprache« korrelativ aufeinanderbezogen. Das achtzehnte Jahrhundert hatte insbesondere in den häufigen Versuchen, den Leibnizischen Gedanken der »allgemeinen Charakteristik« zur Ausführung zu bringen, diese Grundansicht festgehalten und weitergebildet; — und die Vermutung liegt nahe, daß sie dem jungen Schiller insbesondere durch Ploucquet vermittelt wurde, der als Lehrer der Philosophie an der Karlsschule wirkte[1]. »Unser ganzes Wissen« — so sucht sich nunmehr Schillers Jugendphilosophie diesen Gedanken schärfer zu entwickeln — »läuft endlich, wie alle Weltweisen übereinkommen, auf eine konventionelle Täuschung heraus, mit welcher jedoch die strengste Wahrheit bestehen kann. Unsre reinsten Begriffe sind keineswegs Bilder der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmte und koexistierende Zeichen. Weder Gott, noch die menschliche Seele sind das wirklich, was wir davon halten. Unsre Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen — unser Gehirne gehört diesem Planeten, folglich auch die Idiome unsrer Begriffe, die darinne aufbewahrt liegen. Aber die Kraft der Seele ist eigentümlich, notwendig, und immer sich selbst gleich; das Willkürliche der Materialien, woran sie sich äußert, ändert nichts an den ewigen Gesetzen, wornach sie sich äußert, so lang' dieses Willkürliche mit sich selbst nicht im Widerspruch steht, so lang' das Zeichen dem Bezeichneten durchaus getreu bleibt. So wie die Denkkraft die Verhältnisse der Idiome entwickelt, müssen die Verhältnisse in den Sachen auch wirklich vorhanden sein. Ebenso bedient sich die Größenlehre der Chiffern, die

[1] Näheres über Ploucquets Tätigkeit an der Karlsschule s. bei J. Minor, Schiller I, 198 ff.

nirgends als auf dem Papier vorhanden sind, und findet damit, was vorhanden ist in der wirklichen Welt. Was für eine Ähnlichkeit haben z. B. die Buchstaben A und B, die Zeichen : und =, + und — mit dem Faktum, das gewonnen werden soll? — Und doch steigt der vor Jahrhunderten verkündete Komet am entlegenen Himmel auf, doch tritt der erwartete Planet vor die Scheibe der Sonne[1].« Hält man diese Sätze mit dem zusammen, was sich für Schiller als Inhalt seines Gottesbegriffs ergab, so hat man bereits den Rahmen vor sich, innerhalb dessen die künftige Entwicklung von Schillers Philosophie und Kunsttheorie sich vollziehen sollte. Auf der einen Seite steht die Anschauung der Wirklichkeit als eines durchgängig individuell Geformten, in dem die Eine göttliche Grundkraft, wie der weiße Lichtstrahl sich im Prisma zerlegt, sich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen hat; auf der anderen Seite herrscht der Gedanke, daß das Bild, das wir von dieser Wirklichkeit in unserer Seele entwerfen, von den Gesetzen dieser Seele selbst und von den Regeln ihrer Denkkraft bedingt ist. Sobald dieser Begriff der »Denkkraft« sich erweitert, sobald in der Seele eine Mannigfaltigkeit selbständiger Funktionen anerkannt wird, deren jede nach einem eigentümlichen Prinzip den Stoff der Empfindung zur Ordnung und Gestalt erhebt, stehen wir auf dem Wege, der zu den Grundgedanken von Schillers idealistischer Ästhetik hinführt. —

Zwei verschiedene und in ihrer geschichtlichen Erscheinung gesonderte Gedankenreihen sind es, die sich in der ersten Konzeption von Schillers Ästhetik durchdringen und die hier eine neue Verknüpfung miteinander eingehen. Der

[1] Theosophie des Julius, S. W. XI, 117ff.; vgl. ob. S. 143f.

entscheidende Ausgangspunkt liegt zunächst in der durchgehenden Analogie, die für Schiller zwischen dem echten Kunstwerk und der lebendigen, organischen Gestalt besteht. Diese Analogie hatte in der Kritik der Urteilskraft ihren systematischen Ausdruck und ihre systematische Rechtfertigung erfahren, indem hier die »ästhetische« und die »teleologische Urteilskraft« unmittelbar nebeneinander gerückt und unter ein gemeinsames kritisches Prinzip gestellt worden waren. Aber Kant selbst hat damit nur zu voller begrifflicher Reife entwickelt, was als Keim und Ansatz bereits in den mannigfachsten Bestrebungen und geistigen Tendenzen des achtzehnten Jahrhunderts wirksam war. Die »Zweckmäßigkeit« der Natur und die der Kunst bilden hier von Anfang an nahe verbundene Probleme, die sich aus einer gemeinsamen Wurzel: aus dem Leibnizischen Begriff der »Harmonie« heraus entwickelt haben. Die Philosophie der Aufklärung freilich hat die Zweckmäßigkeit der organischen Welt im wesentlichen nur in jener Form begriffen und dargestellt, in der sie uns im teleologischen Gottesbeweis entgegentritt. Die Ordnung der Natur, die Angemessenheit jedes Lebendigen zu seinen besonderen Lebensbedingungen, wird hier als das Hauptargument dafür gebraucht, daß der letzte Grund des Lebens nicht in ihm selbst, sondern in einer äußeren transzendenten Ursache zu suchen ist. In diesem Sinne hat z. B. Reimarus in seinem bekannten und einflußreichen Werke über die »Kunsttriebe der Tiere« das Verhältnis gefaßt. Die Welt des Lebendigen erscheint in dieser Auffassung nicht sowohl als ein Kunstwerk, wie als ein vollendetes technisches Kunststück: ihr Zusammenhang liegt nicht in ihr selbst, sondern in dem Wink und Willen einer fremden Macht, die den widerstrebenden Stoff einer beständigen zwecktätigen

Regelung unterzieht[1]. Das »Uhrwerk« der Welt weist, nach dem Worte Friedrichs des Großen, auf den »Uhrmacher« zurück. Schon früh indessen war gegen diese Form des »Deismus« der tiefere Gottesbegriff der leibnizischen Philosophie aufgerufen worden: jener Begriff, durch den sich das System der »prästabilierten Harmonie« vom System der »Gelegenheitsursachen« unterschied. Hier bedurfte es keines richtunggebenden Eingriffs der göttlichen Grundkraft in das Getriebe der Welt; sondern eben die Freiheit, mit der sich jedes individuelle Sein rein von innen her nach eigenem und selbständigem Gesetz gestaltete, war der Beweis und Ausdruck der Göttlichkeit des Alls. Für das Naturgebilde wie das Kunstgebilde ergibt sich hieraus die Konsequenz, daß sie von jedem äußeren materialen Zweck losgelöst werden. Beide sind völlig in sich beschlossen und brauchen nichts anderes als sich selbst zu suchen; aber eben damit stellt sich uns in ihnen das reine Gesetz des Ganzen dar. Diese Grundanschauung, in der sich Shaftesbury und Winckelmann, Herder und Goethe vereinen, hatte noch vor dem Erscheinen der »Kritik der Urteilskraft« ihre erschöpfende theoretische Darstellung gefunden. Karl Philipp Moritz, der der Begleiter Goethes auf seiner italienischen Reise gewesen und mit seinem künstlerischen Wesen aufs innigste vertraut war, hatte sie in seiner Schrift über die bildende Nachahmung des Schönen zugleich prägnant und vollständig entwickelt. Wenn Goethe in Rom den Vorzug der Antike darin sieht, daß sie rein auf die Betrachtung des »Gegenstandes« gerichtet gewesen sei, während die Neueren immer zugleich auf einen bestimmten »Effekt« abzielten, der im Zuschauer

[1] Reimarus, Allgem. Betrachtungen über die Triebe der Tiere, Hamburg 1760, bes. S. 363 ff.

erzeugt werden solle, so wird von Moritz dieser Satz dahin verallgemeinert, daß das Schöne keines Endzwecks, keiner Absicht, warum es da ist, außer sich bedürfe, sondern daß es seinen ganzen Wert und den Endzweck seines Daseins in sich selbst besitze. Wo irgendein Zweck, sei es auch nur der Selbstgenuß des Künstlers, an ihm hervortrete, da sei der Bildungstrieb gewiß nicht rein: der Brennpunkt oder Vollendungspunkt des Werkes liege nicht mehr in ihm, sondern falle in die Wirkung, die es ausüben soll, wodurch an die Stelle seiner inneren Einheit ein Auseinandergehen in ein Vielfältiges und Fremdartiges trete. »Das Schöne will eben sowohl bloß um sein selbst willen betrachtet und empfunden, als hervorgebracht sein. Wir betrachten es, weil es da ist und in der Reihe der Dinge steht; und weil wir einmal betrachtende Wesen sind, bei denen die unruhige Wirksamkeit auf Momente der stillen Beschauung Platz macht.« Man erkennt an diesen Sätzen, die, wie erwähnt, der Kritik der Urteilskraft vorausliegen, wie die kantische Definition des Schönen als Gegenstand des »interesselosen Wohlgefallens« die geistigen Grundtendenzen der Epoche zum Ausdruck und zum systematischen Abschluß bringt. Und auch die kantische Lehre vom Genie findet sich bei Moritz vorgebildet und durch konkrete Züge belebt, die er der Anschauung von Goethes künstlerischer Eigenart entnimmt. Wem von der Natur selbst — so führt er aus — der Sinn für ihre Schöpfungskraft in sein ganzes Wesen gedrückt ward, der kann sich nicht damit begnügen, sie anzuschauen, sondern er muß ihr nachstreben und mit der lodernden Flamme im Busen schaffen wie sie. Die Totalität der Natur, die von der Anschauung nur in dunkler Ahnung erfaßt wird, bildet die »Tatkraft« aus sich heraus. So ist das bildende

Genie im großen Plane der Natur zunächst um sein selbst willen und dann erst um unsretwillen da, damit auch wir dieses freien Genusses des Schaffens teilhaft werden. Wenn hier überhaupt noch von »Nachahmung« gesprochen werden kann, so handelt es sich doch nicht um Nachahmung des Einzelnen; sondern die große Harmonie des mitempfundenen Ganzen ist es, die die Kunst in ihren höchsten und reinsten Symbolen ergreift. In diesem sich stets verjüngenden Dasein sind wir selbst erst ganz; — wie denn unsere Sprache auch für das Schöne selbst kein erhabeneres Wort besitzt, als daß es ist; daß es rein für sich, von allen fremden Zwecken und Maßstäben unberührt, in sich selbst seinen notwendigen und gegründeten Bestand hat[1].

Der Wert, den Karl Philipp Moritz' Werk für die Entstehung und Ausbildung von Schillers Ästhetik besaß, lag vor allem darin, daß Schiller hier den Inhalt einer langen geschichtlichen Entwicklung zu einem entschiedenen Resultat zusammengefaßt und nachdrücklich und scharf bezeichnet fand. Wenn er zuvor beständig mit der Schwierigkeit zu kämpfen hatte, daß die Begründung des Schönen zugleich seine Ableitung von einem höheren Werte bedeuten zu müssen schien, und daß somit die Kunst zu einer bloßen Vorstufe der Moralität oder der Wahrheit herabzusinken drohte — so lag fortan der Weg zu einer systematischen Betrachtung frei, die dem Schönen seine völlige Reinheit und Selbständigkeit bewahrte und ihm dennoch die höchste Bedeutung für die Gesamtheit des geistigen Seins

---

[1] Karl Philipp Moritz, Über die bildende Nachahmung des Schönen 1788) bes. S. 13, 19, 27, 37 ff.; über Moritz' Einwirkung auf Schillers Ästhetik vgl. Walzel in der Einl. zu Schillers philos. Schriften (Säk. Ausg. Bd. XI), sowie Ed. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, S. 24 ff.

verbürgte. »Moritz ist ein tiefer Denker« — so schreibt Schiller, nachdem er die Schrift »über die bildende Nachahmung des Schönen« gelesen, an Körner — »der seine Materie scharf anfaßt und tief heraufholt. Seine Ästhetik und Moral sind ganz aus einem Faden gesponnen; seine ganze Existenz ruht auf seinen Schönheitsgefühlen.« Und schon vorher hatte er berichtet, daß er über einige seiner »Lieblingsgefühle«, von denen in den philosophischen Briefen des Julius etwas ausgestreut sei, mit ihm sehr viele Berührungspunkte gefunden habe[1]. In der Tat bedurfte es jetzt nur der Anknüpfung an die Grundidee der »Theosophie des Julius« im Verein mit der neuen systematischen Klarheit, die Schiller inzwischen zuteil geworden war, um einen konsequenten Aufbau der Ästhetik zu gewinnen. Die Seele des Künstlers in seinem Werk zu lesen, die unendliche Schöpfertätigkeit hinter jedem ihrer einzelnen Gebilde zu erkennen — das war die Forderung, die Schiller schon in der »Theosophie« gestellt hatte. Aber in dieser Forderung lag für ihn zunächst mehr ein metaphysisches, als ein eigentlich ästhetisches Problem. Je weiter er jedoch in der analytischen Ablösung der reinen »Theorie des Schönen« fortschritt, um so mehr mußte er die Notwendigkeit fühlen, das, was er bisher für sich nur metaphorisch bezeichnet hatte, in streng begrifflicher Form zum Ausdruck zu bringen. Die Kritik der Urteilskraft fand somit, als sie im Jahre 1790 erschien, an ihm von Anfang an einen innerlich vorbereiteten Leser und Schüler. Aber indem er nun von ihr weiterschreitet und zur Gesamtheit des kritischen Systems vordringt, wird ihm damit eine völlig neue Erfahrung zuteil. Was er gesucht hatte, war eine philosophische

[1] Schiller an Körner. 12. Dezember 1788, 2. Februar 1789.

Hilfe für seine ästhetische Spekulation; was er fand, war eine Lehre, die ihm erst das Ganze seines eigenen geistigen Wesens erhellte und deutete. In dem Kantischen Gedanken der Selbstbestimmung sieht er jetzt das Gesetz seiner Persönlichkeit ausgesprochen. Alle Gedanken, die er zuvor notgedrungen der Popularphilosophie entlehnt hatte, alle Begriffe des herkömmlichen ethischen Systems fallen nun von ihm ab. »Es ist gewiß« — so schreibt er an Körner — »von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze.« Gegen die Erhabenheit dieses Wortes trat für Schiller all dasjenige zurück, was ihm eine Zeitlang das »Ansehen eines Gegners« von Kant geben konnte[1]. In seinen frühesten Aufsätzen, die unter dem ersten Eindruck der kritischen Lehre entstanden sind, findet sich in der Tat das Grundprinzip der kritischen Ethik in aller seiner »rigoristischen« Schärfe festgehalten und entwickelt. »Nur dann erweist sich die ganze Macht des Sittengesetzes, wenn es mit allen übrigen Naturkräften in Streit gezeigt wird und alle neben ihm ihre Gewalt über ein menschliches Herz verlieren. Unter diesen Naturkräften ist alles begriffen, was nicht moralisch ist, was nicht unter der höchsten Gesetzgebung der Vernunft stehet: also Empfindungen, Triebe, Affekte, Leidenschaften so gut als die physische Notwendigkeit und das Schicksal. Je furchtbarer der Gegner, desto glorreicher der Sieg; der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen[2].« Indem sich jedoch Schiller auf diese

[1] S. Schiller an Kant 13. Juni 1794; an Körner, 18. Febr. 1793. — [2] Über den Grund des Vergnügens an trag. Gegenständen (1791); S. W. XI 146.

Weise in den Gehalt und in die Voraussetzungen der kantischen Ethik vertieft, muß sich ihm ein neues schwieriges Problem ergeben. Abermals sieht er sich hier auf die zentrale Idee des Selbstzwecks hingewiesen; aber diese Idee steht nun in einer weiteren und allgemeineren Bedeutung vor ihm. »Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst«: das ist der Satz, den er bei Kant als Ertrag seiner Sittenlehre und als höchste Formel des kategorischen Imperativs ausgesprochen findet. Wie aber läßt sich nun dieser Satz mit jenem Gedanken des Selbstzwecks vereinigen, der sich in der Analyse und Anschauung des Kunstwerks ergeben hatte? Hat es einen Sinn, den Endzweck selbst noch zu vervielfältigen und in einen ästhetischen und ethischen zu zerlegen — oder sollen wir, indem wir an seiner Einheit und Einzigkeit festhalten, das Schöne wiederum einer Norm unterstellen, die nicht in ihm selbst liegt? Auf der einen Seite sind wir in Gefahr, die systematische Verknüpfung des Schönen mit dem Sittlichen zu verlieren, auf der anderen droht wieder seine bestimmte Eigenart verloren zu gehen. Es muß nach einem Begriff gefragt werden, der diesen Gegensatz nicht nur vermittelt, sondern der ihn wahrhaft versöhnt; der die spezifische Differenz des Ästhetischen bezeichnet und es doch zugleich in seinem notwendigen Zusammenhang mit den Forderungen zeigt, die als logische oder ethische Imperative ausgesprochen zu werden pflegen. —

Und nun erst haben wir alle Fäden, die sich in der Entstehung von Schillers Ästhetik zusammenknüpfen, in unserer Hand. Schillers Briefwechsel mit Körner aus dem Jahre 1793 erlaubt uns, bis ins einzelne zu verfolgen, wie von diesem Ausgangspunkt aus der Aufbau

des ästhetischen Systems sich stetig und folgerecht vollzieht. Es bedurfte hierzu nur noch eines entscheidenden Schritts: der Gedanke des Selbstzwecks, wie er Schiller zunächst in der Betrachtung der Kunst und des organischen Werdens entgegengetreten war, mußte auf den Gedanken der ethischen Selbstgesetzgebung bezogen und mit ihm in einer höheren Synthese vereinigt werden. Im Dezember 1792 berichtet Schiller an Körner, daß er den »objektiven Begriff des Schönen« gefunden zu haben glaube. Der ausführliche Brief vom Februar 1793 gibt sodann hierfür die nähere Erklärung, die zugleich eine Einschränkung des früheren Anspruchs ist. Denn nun gibt er zu, daß auch sein Prinzip der Schönheit im gewissen Sinne »subjektiv« sein und bleiben müsse: aber es sei nicht mehr subjektiv, als alles, was aus der Vernunft a priori abgeleitet werde. Es will das »gegenständliche« Gesetz des Schönen aussprechen, das von allen Zufälligkeiten, die in dem individuellen Zuschauer liegen, frei ist; aber es vermag ebendiese Gegenständlichkeit nur durch den Rückgang auf eine allgemeingültige geistige Funktion zu gewinnen und zu begründen. Als die reine Form aller Geistigkeit überhaupt aber hat Schiller nunmehr die Idee der Freiheit erkannt: soll demnach die Eigenart des Schönen bezeichnet werden, so kann sie nur als eine besondere Bestimmung, die der Freiheitsgedanke selbst erfährt, als eine eigentümliche Richtung, in der er wirksam ist, aufweisbar sein. Der Begriff der Autonomie ist es, der das Gesamtgebiet der Vernunft überhaupt abgrenzt; die Besonderung dieses Begriffs ist es, die alle Spezifikationen innerhalb der Vernunft hervorbringen und erläutern muß. »Es gibt also eine solche Ansicht der Natur oder der Erscheinungen, wo wir von ihnen nichts

weiter als Freiheit verlangen, wo wir bloß darauf sehen, ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind. Eine solche Art der Beurteilung ist bloß wichtig und möglich durch die praktische Vernunft, weil der Freiheitsbegriff sich in der theoretischen gar nicht findet . . . Die praktische Vernunft auf freie Handlungen angewendet, verlangt, daß die Handlung bloß um der Handlungsweise (Form) willen geschehe, und daß weder Stoff noch Zweck (der immer auch Stoff ist) darauf Einfluß gehabt habe. Zeigt sich nun ein Objekt in der Sinnenwelt bloß durch sich selbst bestimmt, stellt es sich den Sinnen so dar, daß man an ihm keinen Einfluß des Stoffes oder eines Zweckes bemerkt: so wird es als ein Analogon der reinen Willensbestimmung (ja nicht als Produkt einer Willensbestimmung) beurteilt. Weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt, so ist diejenige Form in der Sinnenwelt, die bloß durch sich selbst bestimmt erscheint, eine Darstellung der Freiheit; denn dargestellt heißt eine Idee, die mit einer Anschauung so verbunden wird, daß beide eine Erkenntnisregel miteinander teilen.« Und ebendieses Heraustreten der Freiheit in einer konkreten sinnlichen Erscheinung ist es, was das Phänomen der Schönheit ausmacht. Ein Gebilde der Natur heißt »schön«, wenn jeder Zug seiner äußeren Bildung als Ausdruck und Widerschein eines eigenen Lebens in ihm erscheint, das sich selbständig entfaltet; — wenn nichts an ihm auf den Zwang bloß äußerer Ursachen, die es zufällig bestimmen, hindeutet, sondern es, statt als passiv Gewordenes, als ein tätig durch sich selbst Gestaltetes von uns betrachtet werden kann. Das gleiche Moment ist es, das allem Schönen der Kunst seinen Charakter und Gehalt verleiht. Die Bewältigung des »Stoffes« durch

die »Form«, die von jedem wahrhaften Kunstwerk gefordert wird, ist mit der Aufhebung der Heteronomie durch die Autonomie gleichbedeutend. Der Marmor ist erst dann zum Götterbild geworden, wenn alles an ihm ausgetilgt ist, was daran erinnert, daß er eine schwere Masse, daß er ein physisches Ding unter der Einwirkung andrer Dinge ist. Mag er dies immerhin sein, mag er nach dem bloßen Gesetz der »Natur« und der Kausalität so angesehen werden müssen, so soll er doch für unsere Betrachtung als ein anderes erscheinen. Von einer Willenshandlung oder moralischen Handlung fordert die praktische Vernunft schlechthin, daß sich in ihr lediglich die Form der Vernunft selbst auspräge; von einer Naturwirkung kann sie nicht fordern, aber wünschen, daß sie durch sich selbst sei, daß sie Autonomie zeige. »Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft in gleichem Fall einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand) Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit zu. Weil aber diese Freiheit dem Objekte von der Vernunft nur geliehen wird, da nichts frei sein kann, als das Übersinnliche und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann, kurz, da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist, so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung«. Von den Objekten der Natur sind es zunächst einzig die organischen Wesen, die als von innen her belebt und gestaltet, für uns die Züge einer derartigen Selbständigkeit an sich tragen; aber diese »Autonomie des Organischen« kann sich mittelbar jedem Gegen-

stand mitteilen, sofern wir in ihn — wie etwa in einen Pfeiler oder eine Säule — den Ausdruck eines dynamischen Strebens und Widerstrebens hineinlegen. Hier liegt nach Schiller die ungemeine Fruchtbarkeit des Kantischen Satzes, daß Natur schön sei, wenn sie wie Kunst, Kunst schön, wenn sie wie Natur aussehe. Die Schönheit wird damit als Natur in der Technik oder als Freiheit in der Kunstmäßigkeit definiert. Das schöne Objekt steht vor uns gleich einem Naturding, das aus sich und durch sich seinen Bestand hat; aber wir müssen es zugleich als Produkt einer Regel ansehen, die sich in ihm manifestiert. »Beide Vorstellungen: es ist durch sich selbst, und es ist durch eine Regel, lassen sich aber nur auf eine einzige Art vereinigen, nämlich wenn man sagt: es ist durch eine Regel, die es sich selbst gegeben hat.« So spiegelt das Schöne im Natur- und im Kunstgebilde die große Idee der Selbstbestimmung wider. Das Reich des Geschmacks ist ein Reich der Freiheit — »die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol, wie die moralische sein soll und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sei frei, wie ich[1].«

Man erkennt nunmehr, wie die Grundbegriffe der Schillerschen Ästhetik dadurch zustande kommen, daß die beiden großen Gebiete, in denen sich ihm zuerst der Gedanke des »Selbstzwecks« offenbarte, sich wechselseitig ineinander reflektieren. Wie er jetzt die organische Natur durch das Medium des Freiheitsbegriffs betrachtet, so gewinnt ihm anderseits die Freiheitsidee eine neue Bestimmung, indem er sie mit dem Gedanken des organischen Werdens zusammenhält. Von hier aus ergeben sich sogleich — lediglich durch eine andere Betonung dieses

[1] Briefwechsel mit Körner, Februar 1793.

Grundverhältnisses — alle Umbildungen, die Schiller an den Kantischen Begriffen vollzieht oder zu vollziehen scheint. Wie alles Organische sich als »Analogon des Sittlichen« erwiesen hat, so muß sich auch das Sittliche insofern als »Analogon des Organischen« erweisen, als es zu seiner Verwirklichung keines äußerlichen Zwanges bedarf, sondern aus den Gesetzen der menschlichen Natur selbst unabhängig erwächst. Daß in dieser Forderung der Inhalt des Sittengesetzes als solcher, wie Kant ihn gefaßt hatte, nicht verändert, daß die Schärfe des »kategorischen Imperativs« durch sie nicht abgestumpft werden soll, liegt auf der Hand: denn hier handelt es sich nicht um dasjenige, was dieses Gesetz an und für sich »ist« und bedeutet, sondern um die Art seiner Durchführung und Anwendung innerhalb der empirischen Wirklichkeit. Für diese allein wird auf die ästhetische Stimmung als jenes »Mittlere« verwiesen, in dem »Natur« und »Freiheit«, Rezeptivität und Selbsttätigkeit rein ineinander aufgegangen sind. Dem Subjekt, das in dieser Stimmung steht, erscheint das sittliche Gesetz, das seinem Gehalt nach unverändert und uneingeschränkt gilt, als ein Selbstgewolltes, als der Ausdruck und die Blüte der Persönlichkeit und ihres organischen »Bildungstriebes«. Was vom Standpunkt des sinnlichen Menschen gesehen Zwang ist und Zwang bleiben muß, — das ist für das Individuum, das sich zur ästhetischen Betrachtung erhoben hat, vielmehr die reine Erfüllung dessen, was es als seine eigenste Aufgabe und somit als seine eigenste »Natur« begreift. Diese Einheit von Natur und Freiheit kann offenbar nicht dadurch erreicht werden, daß der Gehalt und die Begründung des sittlichen Gesetzes nach den Bedürfnissen der Sinnlichkeit zurecht gerückt und zu ihnen

herabgestimmt wird; sondern nur dadurch, daß dem Menschen, durch die Vermittlung des Schönen, eine neue Kraft gegeben wird, die ihn über die Bedingtheit der materialen Reize und Ziele zum Standpunkt des Unbedingten, zum Standpunkt des »reinen Selbstbewußtseins« erhebt. Man sieht somit, daß beide Grundgedanken, auf denen die Ästhetik Schillers sich aufbaut, einander notwendig ergänzen und fordern; daß sie nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe gedankliche Verhältnis sind. Die klar erfaßte und scharf bestimmte Idee der Freiheit enthält zugleich unmittelbar die Forderung, die »Freiheit in der Erscheinung« herzustellen; »Freiheit in der Erscheinung« aber ist dasjenige, was sich uns als Grundbestimmung der Schönheit ergab. Wenn man daher zu sagen pflegt, daß Schiller die Strenge der Kantischen Ethik »ästhetisch gemildert« habe, so gilt gemäß seiner Natur und seiner geistigen Grundtendenz vielmehr das Umgekehrte. Er hat nicht, im Gegensatz zu Kant, wieder ein Moment der bloßen »Rezeptivität« in die Begründung der Ethik eingeführt, sondern er hat das Schöne selbst als einen Imperativ und somit als einen Ausdruck der reinen Spontaneität des Geistes gefaßt. »Davon bin ich nun überzeugt« — so schreibt er im Oktober 1794 an Körner — »daß alle Mißhelligkeiten, die zwischen uns und unsersgleichen, die doch sonst im Empfinden und in Grundsätzen so ziemlich einig sind, darüber entstehen, bloß davon herrühren, daß wir einen empirischen Begriff von Schönheit zum Grunde legen, der doch nicht vorhanden ist . . . Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnlich-vernünftige Natur.« Der Imperativ des Schönen und der des Sitt-

lichen sind für Schiller gleich ursprüngliche und gleich selbstständige Ausprägungen des Gedankens der Autonomie: und so wenig die Lehre von der »ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts« etwa beabsichtigt, die Kunst zu einem bloßen Mittel des politisch-sozialen Fortschritts zu machen, so wenig will sie andererseits den charakteristischen Inhalt des Ethischen als solchen verleugnen oder abschwächen. —

Zugleich mit seinem inneren Verhältnis zu Kant aber hat Schiller jetzt sein inneres Verhältnis zu Goethe bestimmt. Mit einer Klarheit und Bewußtheit, wie sie keinem der Zeitgenossen, wie sie auch den nächsten Freunden Goethes nicht gegeben war, spricht er nunmehr, noch bevor sein eigenes persönliches Verhältnis zu Goethe sich knüpfte, das Eigentümliche seines Wesens und seines dichterischen Berufs aus. Die Erörterungen über »Manier« und »Stil«, die im Briefwechsel mit Körner enthalten sind, nennen Goethes Namen nicht; aber sie stehen bereits völlig unter dem Eindruck, den Schiller von seiner Dichtung empfangen hatte. Wenn man gewohnt ist, Schiller vor allem als subjektiv-reflektierenden Künstler zu denken, dem der Gegenstand, den er behandelt, nur zum Anlaß dient, sich selbst und das Ganze seiner Ideen auszusprechen, so zeigt zum mindesten seine ästhetische Theorie hier den völlig entgegengesetzten Zug. Denn mit der äußersten Strenge wird jetzt die reine »Objektivität« der Darstellung als Grundgesetz des künstlerischen Stils behauptet. Nichts darf sich in sie einmischen, was an die zufällige Individualität des Künstlers gemahnt; — denn auch diese gehört gleich dem Ton oder Marmor, aus dem das Kunstwerk gebildet wird, zu den bloß stofflichen Voraussetzungen, die durch die reine Form des Ganzen völlig

gebunden und bewältigt sein müssen. »Sobald . . . entweder der Stoff oder der Künstler ihre Naturen mit einmischen, so erscheint der dargestellte Gegenstand nicht mehr als durch sich selbst bestimmt, sondern Heteronomie ist da. Die Natur des Repräsentierten erleidet von dem Repräsentierenden Gewalt, sobald dieses seine Natur geltend macht. Ein Gegenstand kann also nur dann frei dargestellt heißen, wenn die Natur des Dargestellten von der Natur des Darstellenden nichts gelitten hat . . . Ist an einer Zeichnung ein einziger Zug, der die Feder oder den Griffel, das Papier oder die Kupferplatte, den Pinsel oder die Hand, die ihn führte, kenntlich macht, so ist sie hart oder schwer; ist an ihr der eigentümliche Geschmack des Künstlers, die Künstlernatur sichtbar, so ist sie maniriert . . . Das Gegenteil der Manier ist der Stil, der nichts anderes ist, als die höchste Unabhängigkeit der Darstellung von allen subjektiven und allen objektiv zufälligen Bestimmungen[1].« In diesen Worten bekundet sich die gleiche Grundanschauung, die Goethe in Italien für sich selber festgestellt hatte. Auch für Schiller ruht jetzt der Stil »auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen.« Und diese Übereinstimmung ist nicht zufällig, noch geht sie auf eine bloß äußere Einwirkung zurück (wenngleich die Auszüge aus dem italienischen Reisejournal, in dem diese Goethesche Erklärung des Stils sich findet, schon 1788 in Wielands »Teutschem Merkur« erschienen waren), sondern sie beruht auf der gemeinsamen Grundvoraussetzung, unter der Goethe und Schiller jetzt das Phänomen der Kunst betrachten. Die Analogie zwischen künstlerischer

[1] An Körner, 28. Februar 1793.

Gestaltung und organisch-lebendiger Gestaltung ist für beide entscheidend geworden. Gerade dieses Zusammentreffen im inhaltlichen Ergebnis und in den inhaltlichen Prämissen aber läßt nun um so deutlicher den charakteristischen Unterschied in der Motivierung erkennen, der zwischen Goethe und Schiller besteht. Für Schiller erschließt sich das Wesen des »Organischen«, indem er es unter den allgemeinen Gedanken der Autonomie begreift, indem er es sich als Sinnbild der Freiheit deutet. Die Welt des Lebens wird für ihn zum Spiegel, aus dem ihm der höchste Sinn der sittlichen Forderung rein und unverfälscht zurückstrahlt. »Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!« Die Natur verstehen heißt sie im Reflex der Freiheit erkennen: der Imperativ des Sollens wird zum Schlüssel, der uns auch den Zusammenhang und die Harmonie des Seins erst wahrhaft aufschließt. Für Goethe hingegen gilt der umgekehrte Weg. Er rückt nicht die Momente des natürlichen Werdens unter das abstrakte Postulat des Sittlichen — sondern er sucht sich die Natur als ein Ganzes, das sich selbst genug ist, in reiner Anschauung zu vergegenwärtigen. Er blickt nicht auf ihr Ziel voraus, sondern er will sie in der Gesamtheit ihres Bestandes erfassen und festhalten. Das Sittliche selbst wird ihm damit nur gleichsam zum letzten Ergebnis und zur reinen Blüte des allgemeinen »Bildungstriebes«, der durch die Natur hindurchgeht. Wenn Schiller bis in die Dynamik des Lebens hinein den Gehalt des Autonomieprinzips wiederfindet, so bedeutet für Goethe die Autonomie, wie sie sich im Künstlerischen und Sittlichen ausprägt, nur die natürliche Fortsetzung dieser Dynamik des Lebens selbst:

denn »indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat.« Somit ist es ein und dieselbe Form geistiger »Idealität«, die Goethe und Schiller gleichmäßig auszudrücken streben; aber sie wird von ihnen in verschiedener Richtung herzustellen gesucht. Ein charakteristisches späteres Wort Goethes ist für diesen Zusammenhang und diese Differenz besonders bezeichnend und erleuchtend. »Byrons Kühnheit, Keckheit und Grandiosität« — so sagt er einmal zu Eckermann — »ist das nicht alles bildend? — Wir müssen uns hüten, es stets im entschieden Reinen und Sittlichen suchen zu wollen. Alles Große bildet, sobald wir es gewahr werden[1].« Das also bestimmt Goethes und Schillers Stellung zum Formwie zum Freiheitsproblem: daß beide Probleme von ihnen in ihrem inneren Zusammenhang ergriffen werden, daß jedoch für Schiller die Freiheit der Oberbegriff ist, unter den er die Gesamtheit aller Form und Bildung befaßt, während für Goethe die »Bildung« das allgemeinste Prinzip ist, von dem aus er sich das Sittliche, und somit die Freiheit selbst, noch als eine besondere Energie zu deuten sucht. Indem diese beiden Grundanschauungen sich begegnen und sich durchdringen, scheint damit nur ein Höhepunkt der nationalen Dichtung erreicht; aber zu diesem Punkte konnte nur gelangt werden, weil hier zugleich eine Ideenentwicklung, die seit den Tagen der Reformation und der Renaissance das deutsche Geistesleben immer klarer und entschiedener bestimmte, ihren Abschluß und ihre innere Vollendung gefunden hat. —

---

[1] Zu Eckermann, 16. Dezember 1828.

3.

»Ich habe jetzt« — so schreibt Schiller am 4. Juli 1794 an Körner — »auf eine Zeitlang alle Arbeiten liegen lassen, um den Kant zu studieren. Einmal muß ich darüber ins Reine kommen, wenn ich nicht immer mit unsicheren Schritten meinen Weg in der Spekulation fortsetzen soll. Humboldts Umgang erleichtert mir die Arbeit sehr; und die neue Ansicht, welche Fichte dem Kantschen Systeme gibt, trägt gleichfalls nicht wenig dazu bei, mich tiefer in diese Materie zu führen. Ich finde vielleicht bald Gelegenheit, Dir einige von den Fichteschen Hauptideen mitzuteilen, die Dich gewiß interessieren werden. Was Du an seinen Beiträgen tadelst, ist gewiß schwer oder gar nicht zu verteidigen; aber bei allem Fehlerhaften trägt dieses Buch doch immer das Gepräge eines schöpferischen Geistes und erweckt große Erwartungen von seinem Urheber, die er jetzt schon zu erfüllen angefangen hat.«

Die Fichteschen »Hauptideen«, die Schiller Körner zu entwickeln versprach, waren in den Begriffen vom »Ich« und »Nicht-Ich« und in jenem Begriff der »Wechselwirkung« enthalten, auf den Schiller sich kurz darauf in den »Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen« ausdrücklich bezog. Daß das abstrakte Schema der Fichteschen Dialektik Schiller für die Ausbildung und Darstellung seiner ästhetischen Grundideen etwas zu bieten vermochte, scheint zunächst freilich befremdend. Denn in den ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre, die Schiller vorlagen, erscheint das Prinzip, auf dem die Kantische Philosophie beruht, nicht sowohl entwickelt, als

vielmehr dadurch verengt, daß alle Deduktionen an dem dürftigen Faden des logischen Identitätssatzes, des Satzes A = A, aufgereiht werden. Mit Recht scheint somit Kühnemann zu betonen, daß Schiller nur für die begrifflichen Hilfsmittel, die er bei seiner neuen Bearbeitung der Briefe über die ästhetische Erziehung verwandte, Fichte verpflichtet wurde, daß er nur für die Zubereitung der Handwerksmittel der Darstellung seine Hilfe annahm, während die künstlerisch bildende Idee aus ihm allein lebendig war. Dennoch ist damit das Verhältnis nicht erschöpfend bezeichnet: denn indem Schiller sich nunmehr in die neue Begriffssprache vertiefte, die Fichte der Philosophie geschaffen hatte, begriff er jetzt auch den Gehalt der Freiheitslehre selbst in einem neuen Sinne. Die Identität zwischen »Ich« und »Nicht-Ich«, die den Inhalt der höchsten Synthesis der Fichteschen Philosophie ausmachen soll, bedeutet für Fichte nicht die Vereinigung zweier für sich bestehender Substanzen, sondern die Verknüpfung zweier verschiedener Probleme und A u f g a b e n zur Einheit einer Betrachtung. Das Prinzip des Ich spricht das Prinzip der Vernunft, spricht ihre allgemeinen Regeln und Gesetze aus, während unter dem Nicht-Ich jede Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhalts verstanden ist, sofern sie noch nicht auf die reine Vernunftform zurückgeführt ist, sondern ihr lediglich als ein »Gegebenes«, als bloßer Stoff gegenübersteht. Und nun erscheint eben dies als die grundlegende Forderung, an die alles Wissen als Wissen und abgesehen von der Besonderheit seines Gegenstandes gebunden ist: daß in ihm das, was sich zunächst als ein bloß unverbundenes Mannigfaltiges, als ein Chaos von einzelnen »Eindrücken« und einzelnen »Tatsachen« darstellt, sich zu einem gesetzlich Be-

griffenen und gesetzlich Geformten umbildet. In dem Maße, als dieser Prozeß fortschreitet, — als das Aggregat von Tatsachen sich zu einem System von Wahrheiten gestaltet, die von einander abhängig und auseinander ableitbar sind, hat die Erkenntnis ihre Funktion erfüllt und ihren Weg durchmessen. Sie hat das Faktische und Besondere begriffen, indem sie es in einen Zusammenhang hineingestellt hat, dessen allgemeine Regeln sie aus sich selbst hervorzubringen und vollständig zu begründen vermag. Solange wir indessen rein in der Sphäre des theoretischen Wissens stehen, zeigt es sich sogleich, daß die Aufgabe, die hier gestellt ist, zwar von Schritt zu Schritt, aber niemals als Ganzes lösbar ist. Das Gegebene als solches geht niemals völlig in die reine Vernunftform auf; denn wenngleich es sich in immer umfassendere und allgemeinere Ordnungen einstellt, so bleibt doch an ihm immer eine spezifische Beschaffenheit zurück, die sich für uns nur in der Empfindung ausdrückt — die wir also, wie es scheint, nur passiv empfangen, nicht selbsttätig aus dem Ich zu erzeugen vermögen. Auch durch die vollständige »Deduktion« des Bewußtseinsinhalts, die Fichtes Wissenschaftslehre verheißt, wird diese Schranke nicht beseitigt; denn eben diese Deduktion selbst führt auf einen ursprünglichen »Anstoß«, auf eine uranfängliche Selbstbegrenzung des Bewußtseins zurück, die sie nur anzuerkennen, aber nicht weiter zu erklären vermag. So führt uns denn die Transzendentalphilosophie, als abstrakte Theorie betrachtet und geübt, in der Tat nicht weiter, als daß sie uns das Ganze der Bewußtseinswirklichkeit als ein Gefüge aufzeigt, das aus einem bestimmten Material der Empfindung gemäß ursprünglichen und abgeleiteten Tathandlungen des Ich aufgebaut ist. Was jedoch die theoretische Vernunft hier

als einen unbegriffenen Rest stehen lassen muß, das erscheint in einem neuen Licht, sobald wir es unter den Gesichtspunkt der sittlichen Forderung rücken; sobald wir also nicht mehr nach seiner Herkunft, sondern nach seinem Sinn und seiner Bedeutung fragen. Die Frage nach dem »Woher« der ursprünglichen Einschränkung, in die sich das empirische und endliche Ich versetzt findet, muß sich in die Frage nach ihrem »Wozu« umwandeln. Und hier nun ist eine bestimmte Antwort möglich, die wir uns selbst in der fortschreitenden sittlichen Tätigkeit beständig von neuem zu geben haben. Die Grenze im Endlichen »ist«, damit sie durch das unendliche Streben des Geistes aufgehoben wird und damit, in diesem negativen Akt der Aufhebung, der Geist sich seiner unendlichen Bestimmung bewußt werde. »Die Welt« — so hat Fichte dies später in dem Aufsatz »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« ausgesprochen, aber der Gedanke selbst ist vollständig bereits in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« vom Jahre 1794 enthalten — »die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind — sagt die transzendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das klarste und gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge

ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist.«

Das also ist das Bild, in welches der spekulative ethische Idealismus die Wirklichkeit verwandelt. Sie ist nicht der ruhende Abglanz eines Urwesens, das hinter ihr steht; sondern sie ist der Inhalt, an dessen Gestaltung und Umgestaltung wir der bleibenden Regeln und der notwendigen Ziele unseres Tuns bewußt werden. Dieses Tun geht als solches und seiner reinen Funktion nach ins Grenzenlose hinaus; aber sofern es in dieser seiner reinen Unendlichkeit verharrt, ist es sich selbst noch nicht objektiv geworden, hat es sich selbst noch nicht als Tun begriffen. Um sich zu begreifen, muß es sich vielmehr in einem bestimmten Gegenstand fixieren: alle Bestimmtheit aber ist zugleich Einschränkung. Indem sich das Streben auf Einen Inhalt richtet, hat es damit zugleich alle anderen, auf die es sich seiner reinen Natur nach gleichfalls richten könnte, von sich ausgeschlossen — indem es sich eine bestimmte Wirklichkeit gibt, hat es seine unbegrenzte »Potentialität« und Möglichkeit für den jeweilig gegebenen Moment aufgehoben. Wiederum scheint sich hier, theoretisch betrachtet, ein unlösbarer Widerspruch aufzutun. Damit das Streben von sich weiß, muß es sich selbst ein Objekt geben: aber indem es sich ein Objekt

gibt, hat es damit auf die Unendlichkeit seines Gehalts bereits verzichtet. Es weiß sich somit nicht mehr als das, was es ist, sondern als das, was es nicht ist; es wird sich selbst nur in seiner Vernichtung deutlich und durchsichtig. Aber von neuem gilt es hier, den Knoten, der sich theoretisch nicht lösen läßt, praktisch zu durchhauen. Wie das unendliche Streben und das endliche Objekt sich vereinen — das vermag uns vollständig wiederum nicht die theoretische Erkenntnis, sondern nur die Tat zu deuten. Denn sie führt uns durch die Totalität der inneren und äußeren Zustände des Ich, durch die Totalität dessen, was wir unsere Welt nennen, hindurch, ohne uns bei einem dieser Zustände verharren zu lassen. Sie richtet sich auf einen bestimmten Inhalt nur, um ihn durch einen anderen, den sie an seine Stelle setzt, aufzuheben; aber indem dieser andere selbst wieder als ein bestimmter und begrenzter erscheint, muß auch ihn wieder die gleiche Aufhebung treffen. So durchschreiten wir im Tun eine unendliche Reihe konkreter Bestimmungen, ohne doch jemals bei einer von ihnen festgehalten zu werden. Und darin erst erfahren wir die Lösung der Antinomie zwischen dem Trieb ins Grenzenlose und dem Trieb zur Begrenzung. Der Durchgang durch die Reihe des Begrenzten versichert uns der Unabschließbarkeit dieser Reihe und damit der Unabschließbarkeit der Aufgabe, die unserem Handeln gestellt ist. Das Ich muß die Grenze setzen, um durch die ständige Aufhebung der Grenze, durch ihr Hinausrücken ins Unendliche, seiner unbedingten Freiheit gewiß zu werden. An der Endlichkeit des Seins erst erfaßt es die Unendlichkeit des »Sollens«; an der Notwendigkeit über jedes beschränkte empirische Ziel fortzuschreiten, ergreift es den »absoluten« Endzweck des reinen Willens

und des reinen Tuns. »Das Ich steht unter keiner anderen Bedingung als unter der, daß es überhaupt Grenzen setzen muß, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt . . . Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, . . . ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtsein, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtsein nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflektiert wird, wird es notwendig endlich. So wie der Geist inne wird, daß es endlich sei, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es unendlich? — wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins Unendliche. Also die Zusammensetzung: unendlich und objektiv ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Objekt geht, ist endlich; und was endlich ist, geht auf ein Objekt. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Objekt überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr und die Idee der Unendlichkeit wäre realisiert, welches aber selbst ein Widerspruch ist. Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, daß wir sie in keinem

Momente unseres in alle Ewigkeit hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit[1].«

Wir mußten bei diesen Grundlagen von Fichtes Dialektik verweilen: denn erst von ihnen aus läßt sich das, was Schiller mit Fichte verknüpft und das, was ihn von Fichte trennt, bestimmt bezeichnen. Schillers persönliches Verhältnis zu Fichte war, wie bekannt, mancherlei Schwankungen unterworfen; aber die sachliche Beziehung zwischen den Grundgedanken und Grundtendenzen wird dadurch nicht berührt. Noch einmal trat Schiller hier der Freiheitsbegriff des transzendentalen Idealismus in seiner ganzen Gewalt und Größe entgegen; aber noch einmal mußte er eben darum um so tiefer die Notwendigkeit empfinden, das Recht seines Künstlertums und das Recht der ästhetischen Bildung überhaupt diesem alles umfassenden und alles bedingenden Begriff gegenüber zu behaupten. Zugleich hat er jetzt die Mittel gefunden, das ästhetische Grundproblem selbst in einem neuen und allgemeineren Sinne auszusprechen. Auch in der Kunst handelt es sich um jene Antithese zwischen dem Streben zur Unendlichkeit und dem Streben zur Objektivität, zwischen »Idealität« und »Realität«, zwischen »Freiheit« und »Natur«. Aber sie bleibt bei der Lösung, die die reine Ethik diesem Gegensatz allein zu geben vermochte, nicht stehen. Das praktische Verhalten kann sich von der Begrenzung durch das empirische Einzelobjekt nur befreien, indem es dieses Objekt selbst vernichtet. Wie der Mensch etwa im sinnlichen Trieb nach Nahrung

[1] Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Sämtl. Werke I, S. 269 f.

den Gegenstand, auf den sein Trieb gerichtet ist, aufbraucht und verzehrt, so liegt selbst in den höchsten praktischen Betätigungen noch ein analoger Zug. Sie müssen die Wirklichkeit, die sie bestimmen und formen wollen, sich zuvor unterworfen, sie müssen sie ihres eigenen Bestandes und ihres selbständigen Seins entkleidet haben. Nur in der fortschreitenden Negation des Wirklichen vermag sich die Kraft des reinen sittlichen Ideals zu beweisen und zu behaupten. Und dennoch kann diese Negation nicht die letzte und höchste Stufe des Verhältnisses sein, das wir unserem Geiste zur »Natur« und zum »Dasein« geben. Die Welt muß uns mehr bedeuten als die bloße Materie des Pflichtgebots, als das widerstrebende Material, das wir nach und nach der Forderung des reinen Ich gefügig und dienstbar zu machen haben. Denn auch sie besitzt ein eigenes reines »Wesen«, das Anspruch auf Erhaltung hat. Diese Erhaltung ist es, die uns im ästhetischen Bewußtsein erst wahrhaft zuteil wird. Die Form des sittlichen Vernunftwillens kann sich am Gegebenen nur vollziehen, indem sie über das Gegebene hinausgeht; — die Form der künstlerischen Anschauung vollzieht sich an ihm, indem sie bei ihm und in ihm verweilt. In der ästhetischen Stimmung entfernen wir uns vom Wirklichen, um uns um so tiefer mit ihm zu verknüpfen. Denn nur als Stoff, als Gegenstand unserer sinnlichen Begierde und unserer endlichen materialen Zwecksetzungen, wird es aufgehoben, während es in der reinen Konkretion des Bildes fortbesteht. Hier also schwebt uns die Totalität, auf die die Forderung der Vernunft uns hinweist, nicht nur als eine beständig sich erneuernde und beständig unerfüllbare Aufgabe vor; sondern wir stellen sie mitten in der Anschauung des Besonderen her. Das Einzelne

wird uns zum Ganzen, das Sinnliche wird uns zum Symbol, sobald wir es mit dem Gesetz der künstlerischen Gestaltung durchdringen. Dieses Gesetz unterwirft sich das Objekt, indem es dennoch nichts anderes, als das Eigenleben des Objekts vollständig darstellt und ausspricht. Es ist nur dadurch schlechthin allgemein, daß es schlechthin spezifisch ist. Keinem fremden Zwange mehr unterworfen, nur sich selber angehörig und nur sich selbst aussprechend, steht im ästhetischen Bewußtsein der Gegenstand vor uns: und doch empfinden wir in der Bestimmtheit seiner Verhältnisse zuletzt nichts anderes, als das harmonische Spiel unserer Gemütskräfte. Die Harmonie des »Innen« und »Außen« ist somit hier auf einem neuen Wege erreicht. Nicht mehr im beständigen Kampfe stehen Ich und Nicht-Ich einander gegenüber, sondern sie haben, im Medium des vollendeten Kunstwerks, einen wechselseitigen Bezug gefunden, in dem sich ihr Gegensatz, der für die Welt des Handelns und Wirkens fortbestehen muß, für die Betrachtung zu reiner Einheit auflöst.

Von diesem Grundgedanken aus entwickeln Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung das Ganze ihres Gegenstandes. Der Sinn der »Erziehung« kann, weder mittelbar noch unmittelbar, dem einzelnen Kunstwerk innewohnen; denn dieses gewinnt seinen Gehalt erst, indem es völlig und unbedingt auf jeden äußeren Zweck verzichtet. Und ebensowenig darf der Irrtum entstehen, als solle durch die Vermittlung, die hier der Kunst zugewiesen wird, der eigentümliche Charakter der theoretischen und sittlichen Forderung und ihre selbständige Wirksamkeit in irgendeiner Weise angetastet werden. »Aber, möchten Sie mir einwenden,« — so heißt es im 23. Brief — »sollte diese Vermittlung durchaus unentbehrlich sein? Sollten Wahr-

heit und Pflicht nicht auch schon für sich allein und durch sich selbst bei dem sinnlichen Menschen Eingang finden können? Hierauf muß ich antworten: sie können nicht nur, sie sollen schlechterdings ihre bestimmende Kraft bloß sich selbst zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widersprechender sein, als wenn sie das Ansehen hätten, die entgegengesetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es ist ausdrücklich bewiesen worden, daß die Schönheit kein Resultat weder für den Verstand noch den Willen gebe, daß sie sich in kein Geschäft weder des Denkens noch des Entschließens mische, daß sie zu beiden bloß das Vermögen erteile, aber über den wirklichen Gebrauch dieses Vermögens durchaus nichts bestimme. Bei diesem fällt alle fremde Hilfe hinweg, und die reine logische Form, der Begriff, muß unmittelbar zu dem Verstand — die reine moralische Form, das Gesetz unmittelbar zu dem Willen reden.« Das Ästhetische setzt sich also nicht an die Stelle der übrigen Bewußtseinskräfte, um sie irgendwie im materialen Sinne zu ergänzen und zu fördern, sondern es schafft dem Bewußtsein als Ganzen die innere Freiheit, kraft deren es erst für die besonderen Imperative des Geistigen empfänglich und zugänglich wird. Es greift nicht in das Einzelne ein, sondern es bewirkt gleichsam nur die »Stimmung zur Totalität«, die aber, um aus dem bloßen Ansatz zur Vollendung und Wirklichkeit zu gelangen, die besonderen Kräfte des Logischen und Ethischen herbeirufen und sich frei entfalten lassen muß. Solange der Mensch in seinem sinnlich-physischen Zustande die Wirklichkeit bloß leidend, durch eine Folge von Eindrücken, in sich aufnimmt — solange besteht, eben weil er ein bloßer Teil der Welt ist, für ihn das Phänomen der Welt noch nicht. »Erst wenn er in seinem

ästhetischen Stande sie außer sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen.« Die Zeit selbst, das ewig Wandelnde steht still, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflektiert sich auf dem vergänglichen Grunde. Die Natur, die den Menschen vorher als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt, als ein Ganzes, dessen Teile und Zusammenhang er prüft und unterscheidet, vor ihm. Und so treten wir mit der Schönheit allerdings in das Reich der Ideen ein; aber ohne darum, wie es in der theoretischen Erkenntnis und im sittlichen Handeln notwendig der Fall ist, die Sphäre des Sinnlichen selbst zu verlassen. Ihr tiefster und eigentümlichster Wert im Gesamtgebiet des Geistigen beruht auf dieser Verknüpfung; beruht darauf, daß sie die Abwechslung zwischen Tun und Leiden, zwischen Produktivität und Rezeptivität, zwischen Arbeit und Genuß, die das Schicksal alles bloß praktischen Wirkens ist, aufhebt. Der Mensch, der sich ausschließlich in den Dienst eines bestimmten materialen Zweckes — und wäre es der höchste — einstellt, hat seinen Wert nur in der Leistung, die er für ihn vollzieht. Aber wie dieser Zweck sich nur allmählich und stückweise verwirklichen läßt, so existiert auch er selbst immer nur als Fragment, das keine selbständige Bedeutung besitzt. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet er sich selbst nur als Bruchstück aus; »ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohr, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdrucke seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.« Das ist es, was den ethischen Begriff der Menschheit von dem ästheti-

schen unterscheidet, daß jener nur fordert, daß die Bedingungen, unter denen das empirische Individuum steht, der reinen Form der Vernunft, der Form des kategorischen Imperativs nicht widerstreiten — während der letztere verlangt, daß der Einzelne sich mit dem gesamten Gehalt der Wirklichkeit, sofern er dem Menschen geistig faßbar ist, durchdringe. Denn Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. Seine echte ästhetische Humanität besteht darin, daß er auch die Natur nicht lediglich als Schranke behandelt, daß er, wie er selbst frei ist, auch ihre Freiheit, auch die Selbständigkeit des Objekts ehrt, indem er nur seine Willkür zügelt.

Man erkennt in alledem, daß Fichte dem Gedanken Schillers nicht nur neue Ausdrucksmittel geschaffen, sondern daß er ihn auch in seinem Gehalt entscheidend mitbestimmt hat: aber freilich in dem Sinne, daß durch den Gegensatz, den Schiller jetzt vor sich sah, das Eigentümliche seiner Grundtendenz sich um so schärfer und energischer herausheben konnte. Seine Entwicklung bewegt sich frei und sicher innerhalb des kategorialen Schemas, das Fichte geschaffen; aber sie strebt in ihrem Ergebnis über diesen Rahmen hinaus. Der Identität und der reinen Beharrung des Selbst setzen wir kraft der notwendigen Doppelansicht, in die wir durch unsere sinnlich-vernünftige Natur hineingestellt sind, den steten und rastlosen Wechsel seiner Bestimmungen entgegen. Auf jener beruht die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, — auf diesem beruht die Vorstellung der Zeit als der Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens. Nur dadurch, daß wir allem Fluß der Zeit die Beziehung auf das bleibende Ich geben und nur dadurch, daß wir umgekehrt den Gehalt

dieses Ich in der zeitlichen Erscheinung zur Darstellung bringen, entsteht uns der Zusammenhang und die Totalität unseres Wesens. Nur indem der Mensch sich verändert, existiert er; nur indem er unveränderlich bleibt, existiert er. Solange wir bloß empfinden und begehren, sind wir selbst nichts anderes als Welt — denn wir sind alsdann noch mit den Objekten der Empfindung und Begehrung, also mit dem bloß formlosen Inhalt der Zeit, verschmolzen; solange wir unsere Persönlichkeit für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachten, haben wir in ihr bloß die abstrakte Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung gedacht. Beides aber gilt es nicht nur zu verbinden, sondern wechselweise ineinander aufgehen zu lassen. Um nicht bloß Welt zu sein, muß der Mensch der Materie Form erteilen; um nicht bloß Form zu sein, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben. Hierin wurzeln die beiden Fundamentalgesetze seiner Natur. »Das erste dringt auf absolute Realität: er soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; das zweite dringt auf absolute Formalität: er soll alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Übereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit anderen Worten: er soll alles Innere veräußern und alles Äußere formen.« In der ästhetischen Stimmung und im ästhetischen Schaffen stellt sich die Erfüllung dieser zwiefachen Aufgabe dar. Hier beseitigen wir uns die Welt, um die Welt an uns zu ziehen; hier stehen wir ihr in der Freiheit der Reflexion und des reinen Schauens gegenüber, während wir doch ganz mit ihrem Gehalt durchdrungen sind. Die Schönheit ist zugleich unser Zustand und unsere Tat. Formtrieb und Stofftrieb, der Trieb zum Unendlichen und der Trieb zur

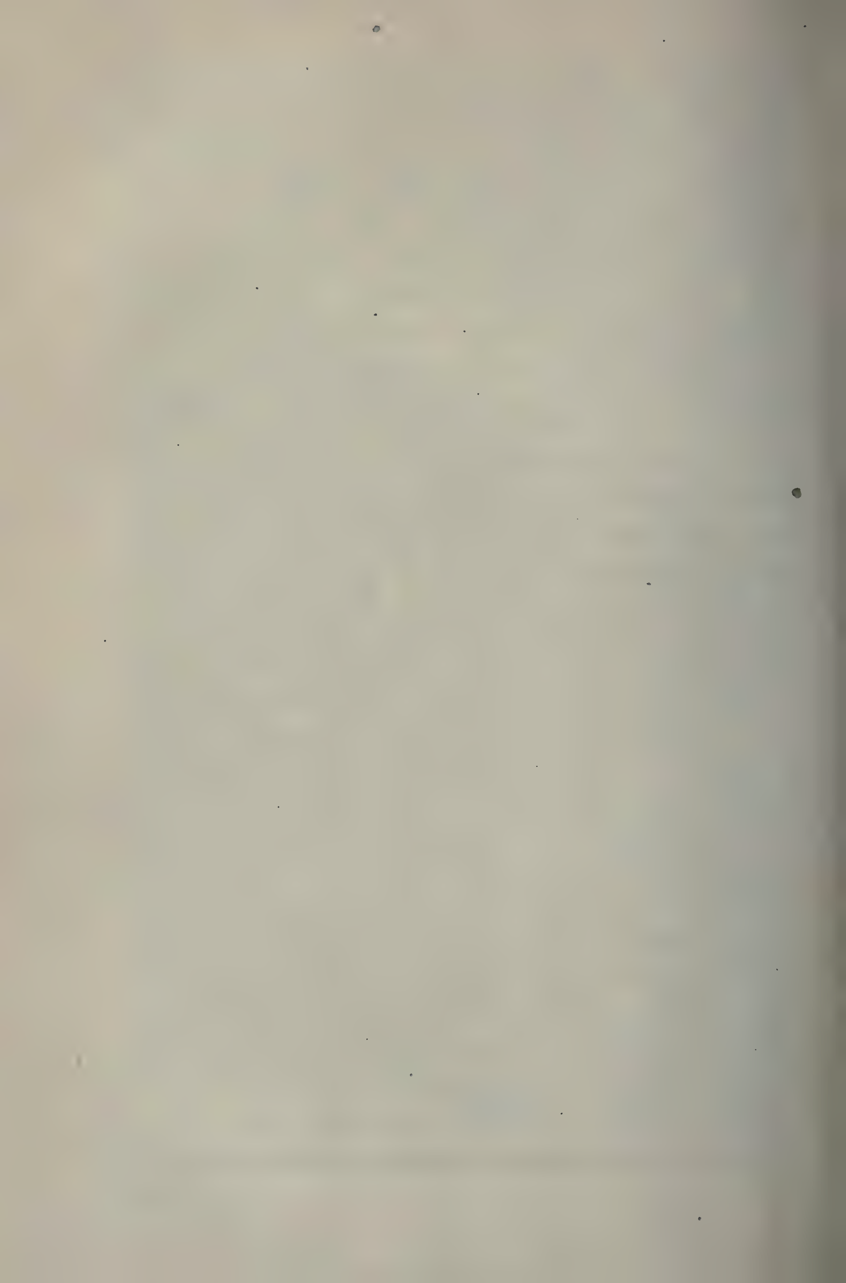
Begrenzung sind im Spieltrieb geeint: denn ihm ist es gegeben, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren. Was er schafft, ist freilich eine Welt des Scheins — sofern wir hier von jener »Wirklichkeit«, die sich in den Inhalten und Zielen unseres empirisch-praktischen Wirkens darstellt, rein abgelöst sind; — aber indem dieser Schein uns der Freiheit vom sinnlichen Reiz und vom sinnlichen Bedürfnis versichert, ist er damit zugleich zur Gewähr unseres wahrhaften geistigen Wesens geworden. Und so ist es keine Paradoxie sondern nur der letzte und konsequente Ausdruck der gesamten Betrachtung, in der wir hier stehen, daß der Mensch nur spielt, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und daß er nur da ganz Mensch ist, wo er spielt. Wenn wir alles, was den Inhalt unseres Strebens nach Realität ausmacht, als Leben, im weitesten Sinne dieses Begriffs, bezeichnen können; wenn alle Forderungen der »Form« sich in den Begriff der Gestalt zusammenfassen lassen: so ist in der Schönheit das Leben zur Form, die Form zum Leben geworden. Sie ist »lebendige Gestalt« in der Einheit und im völligen Gleichgewicht beider Momente; nicht ein Ganzes aus heterogenen Bestandstücken, sondern eine Synthese, in der der Unterschied zugleich erhalten und aufgelöst ist. Was Goethe durch die Tat geleistet hatte: die Vereinigung des »plastischen« und des »dynamischen« Formbegriffs, das stellt sich hier in der reinen Theorie dar. Schillers Definition des Schönen enthält in der Tat die Bestimmungen, die sich aus der Grundansicht Winckelmanns und aus der Grundansicht Herders ergeben, als integrierenden Bestand in sich; aber jeder der beiden Faktoren hat durch die Rücksicht auf den anderen einen eigentümlichen neuen Inhalt gewonnen.

Das Ganze dieser Entwicklung bestimmt mit begrifflicher Strenge die Eigentümlichkeit des »klassischen« Formprinzips, in dem sich Schiller nunmehr mit Goethe innerlich eins weiß. Geschichtlich betrachtet stehen beide hier an einer schmalen Grenzscheide; denn wie sie gegenüber der Kultur des Aufklärungszeitalters den neuen Formbegriff erst gewinnen müssen, so gilt es andererseits für sie, ihn gegen die philosophische und literarische Romantik zu behaupten. Denn die Auflösung der Form kann in zwiefacher Richtung geschehen: indem das eine Mal die Betrachtung in dem bloßen Stoff gebunden bleibt und sich nicht zur Freiheit des geistigen Lebens erhebt, — oder indem andererseits dieses Leben bloß als ein grenzen- und endloses ausströmt, ohne sich zu einem bestimmten Gebilde zusammenzufassen. Im ersteren Sinne wird Nicolai in den Xenien als Prototyp aller Unform gezeichnet: »Allen Formen macht er den Krieg; er weiß wohl, zeitlebens Hat er mit Müh und Not Stoff nur zusammengeschleppt.« Aber auch die andere Richtung des Gegensatzes hat Schiller mit der charakteristischen Schärfe und Prägnanz, die ihm überall eigen ist, zum Ausdruck gebracht. »Ich ehre gewiß jedes echte Gefühl« — so urteilt er in einem Briefe an Körner über den Schlegel-Tieckschen Musenalmanach[1] — »und kann mit jedem sympathisieren, der sich über ein Grashälmchen freut, oder den irgendeine religiöse Vorstellung begeistert. Aber das Universum kann man nicht lieben und nicht darstellen. Darauf geht es doch aber eigentlich bei dieser Sekte hinaus; und dies ist's, worauf diese Herren so vornehm tun. Das Herz fordert ein Bild von der Phantasie, wenn es sich erwärmen soll, aber diese Poesie gibt keine Bilder, sondern schwebt in einer gestalt-

[1] An Körner, 19. Dezember 1801.

losen Unendlichkeit.« Wie Nicolai das falsche Verharren im Endlichen, so repräsentiert daher, nach Schiller, die Romantik die falsche Tendenz zum Unendlichen. Beiden bleibt die Schönheit als »lebendige Gestalt« unfaßbar, weil der eine das Moment des Lebens, die andere das Moment der Gestalt verneint. Daß Schiller hierin nur aussprach, was auch Goethe der Romantik gegenüber empfand, lehrt ein Brief, in dem dieser, viele Jahre nachher, dieses Urteil fast mit mit den gleichen Worten wiederholt. »Werner, Öhlenschläger, Arnim, Brentano und andere« — so schreibt Goethe im Oktober 1808 an Zelter — »arbeiten und treibens immerfort; aber alles geht durchaus ins form- und charakterlose. Kein Mensch will begreifen, daß die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung sei, und in der Gestalt die Spezifikation, damit jedes ein besonderes bedeutendes werde, sei und bleibe. Es ist keine Kunst, sein Talent nach individueller Bequemlichkeit humoristisch walten zu lassen; etwas muß immer daraus entstehen, wie aus dem verschütteten Samen Vulkans ein wundersamer Schlangenleib entsprang . . . Man muß sich ein für allemal über diese Dinge beruhigen, das ganze Wesen verfluchen, an die Bildung anderer nicht denken und die kurze Zeit, die einem übrig bleibt, zu eigenen Werken verwenden.« Für Goethe bedeutete dieser Zug zur »Spezifikation« nur das Gesetz seiner eigenen produktiven Phantasie, in dem das Ganze seiner Dichtung und seiner Naturbetrachtung gegründet ist; — für Schiller lag hier eine Forderung, die er sich aus der reinen Idee entwickelte, um sie immer bestimmter zur Durchführung zu bringen. Gegen jede Erstarrung des »klassischen« Ideals zu einem einförmigen Schema und Musterbild aber hat er sich hierbei ausdrücklich verwahrt. »Wenn man« — so schreibt

er einmal an Körner — »die Kunst sowie die Philosophie als etwas, das immer wird und nie ist, also nur dynamisch, und nicht, wie sie es jetzt nennen, atomistisch betrachtet, so kann man gegen jedes Produkt gerecht sein, ohne dadurch eingeschränkt zu werden. Es ist aber im Charakter der Deutschen, daß ihnen alles gleich fest wird, und daß sie die unendliche Kunst, so wie sie es bei der Reformation mit der Theologie gemacht, gleich in ein Symbolum hinein bannen müssen. Deswegen gereichen ihnen selbst treffliche Werke zum Verderben, weil sie gleich für heilig und ewig erklärt werden, und der strebende Künstler immer darauf zurückgewiesen wird. An diese Werke nicht religiös glauben, heißt Ketzerei, da doch die Kunst über allen Werken ist. Es gibt freilich in der Kunst ein Maximum, aber nicht in der modernen, die nur in einem ewigen Fortschritt ihr Heil finden kann.« Man erkennt hier, daß Schillers »Klassizismus« nicht unmittelbar in seinem ästhetischen Grundprinzip wurzelt, sondern aus jener geschichtsphilosophischen Ansicht über das Griechentum hervorgeht, die er mit Goethe und Wilhelm von Humboldt teilt. So entschieden er selbst indessen den Gedanken eines absoluten »Maximums« der modernen Poesie von sich weist, so hat hier doch das Ganze der deutschen Geistesbildung ihr relatives Maximum erreicht, sofern nunmehr alle ihre Faktoren sich zu reiner Selbständigkeit entwickelt haben und dennoch zu Einem Ergebnis zusammenwirken. Das Ursprungsprinzip der klassischen deutschen Dichtung und der klassischen deutschen Philosophie ist dasselbe: denn in beiden ist derselbe Grundgegensatz von »Freiheit« und »Form« gestellt und in beiden, aus einer einheitlichen Tendenz heraus, zur Lösung gebracht.



Sechstes Kapitel

Freiheitsidee und Staatsidee



1.

»Durch alle Werke Schillers« — sagt Goethe im Jahre 1827 zu Eckermann — »geht die Idee der Freiheit, und diese Idee nahm eine andere Gestalt an, sowie Schiller in seiner Kultur weiter ging und selbst ein anderer wurde. In seiner Jugend war es die physische Freiheit, die ihm zu schaffen machte und die in seine Dichtungen überging, in seinem späteren Leben die ideelle.« In diesem Fortgang vom »Physischen« ins »Ideelle« aber vollzog sich freilich nicht lediglich die geistige Vertiefung des Freiheitsproblems, sondern es lag darin zugleich, gegenüber Schillers Jugenddichtung, eine Beschränkung und ein bewußter Verzicht. Das politische und soziale Pathos der Jugendwerke begann allmählich, sich gegenüber der empirischen Wirklichkeit zu bescheiden. Mehr und mehr tritt an die Stelle des politischen Freiheitsgedankens der ästhetische. »In des Herzens heilig stille Räume Mußt Du flüchten vor des Lebens Drang: Freiheit ist nur in dem Reich der Träume Und das Schöne blüht nur im Gesang.« Zwar bleibt die lebendige Teilnahme an den Fragen der geschichtlichen und nationalen Gegenwart bei Schiller ungeschwächt erhalten; aber sie steht fortan im Zeichen der Resignation. Es ist vergeblich, von der Welt der geschichtlichen Wirklichkeit die Versöhnung zu verlangen, die in voller Reinheit nur die Welt des »Spiels« zu gewähren vermag. Auch die geschichtliche Aufgabe des

Deutschtums erblickt Schiller jetzt in diesem Licht. Nach dem Frieden von Luneville im Februar 1801 faßte er den Plan zu einem Gedicht, das, wenngleich es Fragment geblieben ist, die Richtung, die sein politisches und nationales Kulturideal von nun ab nahm, am vollkommensten bezeichnet. »Darf der Deutsche« — so heißt es in dem Entwurf zu diesem Gedicht — »in diesem Augenblicke, wo er ruhmlos aus seinem tränenvollen Kriege geht, wo zwei übermütige Völker ihren Fuß auf seinen Nacken setzen und der Sieger sein Geschick bestimmt — darf er sich fühlen? darf er sich seines Namens rühmen und freuen? darf er sein Haupt erheben und mit Selbstgefühl auftreten in der Völker Reihe? — Ja, er darf's! Er geht unglücklich aus dem Kampf, aber das, was seinen Wert ausmacht, hat er nicht verloren. Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät der Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. — Dieses Reich blüht in Deutschland, es ist in vollem Wachsen, und mitten unter den gotischen Ruinen einer alten barbarischen Verfassung bildet sich das Lebendige aus . . . Der Deutsche ist erwählt von dem Weltgeist, während des Zeitkampfs an dem ewigen Bau der Menschenbildung zu arbeiten; nicht im Augenblick zu glänzen und seine Rolle zu spielen, sondern den großen Prozeß der Zeit zu gewinnen. Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit. Denn dem, der den Geist

bildet, beherrscht, muß zuletzt die Herrschaft werden, wenn anders die Welt einen Plan, wenn des Menschen Leben irgend nur Bedeutung hat. Endlich muß die Sitte und die Vernunft siegen, die rohe Gewalt der Form erliegen — und das langsamste Volk wird alle die schnellen flüchtigen einholen[1].«

Hätte Schiller das Gedicht, dessen Inhalt er hier skizziert, zur Ausführung gebracht, so würde das geistige Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts in ihm durchweg sich selbst und seine eigene nationale Grundempfindung wiedererkannt haben. Denn dies war das gemeinsame Gefühl, auf das man sich hier zurückzog: der Begriff des Deutschtums wird seinem Inhalt nach weder durch die staatliche Gegenwart noch durch die geschichtliche Vergangenheit bestimmt, sondern er schließt eine allgemeine geistige Aufgabe in sich, die nur die Zukunft fortschreitend zur Bestimmung und Entfaltung bringen kann. In der Erfüllung dieser Aufgabe soll der Deutsche seinen eigentümlichen Beruf erkennen und seine eigentümliche Existenz begründen. Es ist für die Kraft, die diesem Gedanken innewohnte, bezeichnend, daß selbst die Romantik, die überall in die Tiefe der konkreten nationalen Vergangenheit zurückzudringen sucht, in ihren Anfängen noch völlig durch ihn beherrscht wird. In Friedrich Schlegels Lyzeumsfragmenten vom Jahre 1797 wird es ausdrücklich ausgesprochen, daß an dem Urbilde der Deutschheit, das »einige große vaterländische Erfinder« aufgestellt hätten, nichts als die falsche Stellung zu tadeln sei: »diese Deutschheit liegt nicht hinter uns, sondern vor

---

[1] S. B. Suphan, Deutsche Größe, ein unvollendetes Gedicht Schillers, Weimar 1902; vgl. S. W. (Säkul.-Ausg.) II, 385 ff.

uns[1].« Hier spricht Schlegel noch ganz als Schüler Fichtes, der in der Tat in einem späteren Fragment von ihm neben Kepler und Dürer, neben Luther und Böhme, neben Lessing, Winckelmann und Goethe als Zeuge jenes echten deutschen Geistes genannt wird, für den »nicht Herrmann und Wodan«, sondern »die Kunst und die Wissenschaft« die eigentlichen Nationalgötter seien[2]. Fichte selbst hat diese Grundtendenz durch alle Wandlungen hindurch, die sich in seiner persönlichen Stellung zum Problem des Deutschtums vollzogen haben, unverändert aufrecht erhalten. Noch am Schluß seines Lebens kehrt er in den Reflexionen des Jahres 1813, die er an den Aufruf »An mein Volk« anknüpft, wieder zu ihr zurück. Als das Eigentümliche des deutschen Nationalcharakters gilt ihm hier eben dies: daß dieser Charakter kein bloßes Produkt der Geschichte ist — denn die Deutschen haben, als Deutsche, in den letzten Jahrhunderten keine gemeinsame Geschichte mehr gehabt —, sondern daß er, als ein Ursprüngliches, gewachsen ist ohne Geschichte. »Der merkwürdige Zug im Nationalcharakter der Deutschen wäre eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung. Und so wird es auch, vom Bisherigen aus betrachtet, bleiben: der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich; er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgendeine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen[3].«

Der Begriff des Deutschtums, den Schiller um die

[1] Friedr. Schlegel prosaische Jugendschriften, hg. v. J. Minor II, 188. — [2] Athenäum Fragmente von 1800, a. a. O. II, 304. — [3] Aus dem Entwurf zu einer politischen Schrift Fichtes im Frühling 1813, sämtl. Werke VII, 572 f.

Wende des Jahrhunderts ausspricht, und derjenige, den Fichte, von völlig anderen Voraussetzungen aus, am Ende seiner philosophischen Laufbahn formuliert, stimmen also in einem bezeichnenden Zuge überein. Fichtes Begriff, der aus der geschichtlichen Erfahrung der Napoleonischen Zeit erwächst, hält nichtsdestoweniger streng und unbeirrt an den allgemeinen geistigen Grundforderungen des deutschen Humanitätszeitalters fest. Damit aber wird das Problem von »Volk« und »Staat« von Anfang an auf einen anderen Boden, als bei den anderen großen europäischen Kulturnationen gestellt. Es ist das Vorrecht starker politischer Gemeinwesen, daß in ihnen die Theorie und Praxis des Staatslebens sich miteinander fortschreitend entfaltet und sich in den wesentlichen Hauptzügen deckt. Die Theorie erhebt hier nur zum Bewußtsein, was im konkreten geschichtlichen Dasein vorhanden ist; der Begriff spricht in reiner Allgemeinheit aus, was er im einzelnen Beispiel unmittelbar vor sich sieht. In diesem Sinne waren die staatsrechtlichen Doktrinen der neueren Zeit ursprünglich aus den lebendigen Gegenwartsinteressen des Renaissancezeitalters hervorgewachsen. Von den Kämpfen über das Recht und die religiöse Sanktion des Kaisertums und Papsttums, über die Grenzscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Macht, die das gesamte Mittelalter beherrscht hatten, hatte sich hier in dem neuen Wirklichkeitsinteresse, das der Epoche überall eignet, der Blick zum erstenmal zu dem natürlichen und gleichsam physischen Ursprung der einzelnen Staatsgebilde zurückgewandt. Und diesen Ursprung glaubte man insbesondere in dem Italien des Quattrocento und Cinquecento wie mit Händen greifen zu können. Denn hier befand man sich im Mittelpunkt einer politischen Gärung, die immer

neue staatliche Gebilde aus sich hervorgehen ließ – Gebilde, die nicht auf dem altehrwürdigen gottgegebenen Recht des Herrschers, nicht auf Tradition und Legitimität beruhten, sondern die der Gunst und der Macht des Augenblicks ihre Entstehung verdankten. Die Heerführer der Renaissance, die großen italienischen Condottieri des 14. und 15. Jahrhunderts, werden zu Gründern neuer Staaten, in denen sie sich mit allen Mitteln von Gewalt und List zu behaupten suchen. Dieser Entstehung der Staaten entspricht die Theorie des Staates, die jetzt begründet wird. Mit der Objektivität des psychologischen Analytikers und des geschichtlichen Beobachters, ohne Urteil über »Gut« und »Böse«, über »Recht« und »Unrecht«, sucht Machiavelli in seinem Buch vom Fürsten darzulegen, wie jene Verfassungen kraft einer verwickelten und kunstreichen Technik der Herrschaft aufgerichtet, befestigt und verteidigt werden können. Kein anderer Maßstab und Gesichtspunkt gilt hier als der Macht- und Herrschaftszweck selbst. Er wird zur eigentlichen »ragione di stato« — zu dem, was die spätere Zeit in dem Begriff der »Staatsraison« zusammenfaßt. Diese »Vernunft des Staates« will kein abstraktes und somit unwirkliches und unwirksames Ideal sein, das ihm entgegengehalten und an dem er gemessen wird, sondern sie will einfach die Bedingungen aussprechen, an die sein Bestand, sein empirisch-geschichtliches Dasein gebunden ist. Sie fragt nach keinem Zweck, der außerhalb des Staates selbst gelegen wäre, sondern stellt lediglich die Mittel fest, auf die er gleichsam als Naturwesen, das seine physische Existenz zu schützen und zu erweitern hat, angewiesen ist. Eine andere Form der staatlichen Entwicklung und damit zugleich ein neuer Zug der politischen Theorie stellt sich sodann in der modernen französischen Geschichte dar. Die

Staats- und Regierungsform des modernen Frankreich unterscheidet sich von den italienischen Staatsgebilden der Renaissance, die der Tag erschuf und stürzte, vor allem durch die stetige — fast wäre man versucht zu sagen: durch die methodische — Entwicklung, die sie genommen hat. In schweren Kämpfen, die die Nation bis ins Innerste erschüttern, setzt sich hier das Neue allmählich gegenüber den traditionellen Mächten und gegenüber den Ansprüchen durch, die ihrem letzten Rechtsgrunde nach aus dem mittelalterlichen Lehns- und Feudalsystem stammen. Die fortdauernden, immer wieder hervorbrechenden Streitigkeiten zwischen der Königsmacht und der eifersüchtig gehüteten selbständigen Macht der Adligen und Großen füllen die ersten Jahrhunderte der französischen Geschichte aus. Die neue Form des französischen Staates aber wird von dem genialen Staatsmann festgestellt, der diesen Kampf endgültig zugunsten des Königtums entscheidet. Wie wenige von den großen Politikern ist Richelieu, der diese Aufgabe zu Ende führt, von dem klaren Bewußtsein über das, was er damit schaffen hilft, erfüllt. Aus der staatlichen Einheit, wie sie sich im absoluten Königtum äußert und offenbart, soll nach seinem Willen die nationale Einheit des französischen Volkes erst hervorwachsen; in ihr soll sie sich gründen und ihrer selbst gewiß werden. In den vorangehenden inneren Kämpfen war diese Einheit beständig bedroht; immer wieder war es in den Konflikten zwischen Königtum und Vasallen, zwischen Katholiken und Hugenotten fremde Hilfe gewesen, die von beiden Seiten in Anspruch genommen und gegen die eigenen Volksgenossen benutzt wurde. Demgegenüber ist es der durchgehende große politische Gedanke Richelieus, Volks- und Staatseinheit wechselseitig aufeinander zu beziehen und ineinander zu

gründen. Auch die Religion wird von diesem Kardinal und Kirchenfürsten bewußt in den Kreis dieser allgemeinen Bestimmung gezogen. Damit entsteht eine eigentümliche ideelle Bedeutung, eine spezifische »Würde« des Staates; aber sie ist freilich nur insofern vorhanden, als sie sich zugleich in seinem empirisch-geschichtlichen Dasein, in seiner materiellen Kraft und Größe darstellt und verkörpert. »Denn der Staat« — so sagt Richelieu einmal — »hat keine Existenz nach dieser Zeit; sein Heil ist in der Gegenwart oder null und nichtig[1].« In diesen Worten spricht sich das allgemeine Pathos aus, das all sein besonderes Wirken beherrscht und durchdringt. Ludwig XIV. hat hierin nur sein Erbe angetreten: der Glanz des absoluten Herrschertums ist nur der Reflex von der Macht der neuen absoluten Staatsidee. Das Wort »L'Etat c'est moi« besitzt in dieser Hinsicht einen tieferen symbolischen Sinn; die Zusammenfassung in dem Einen und Einzelnen war es in der Tat, worin sich unter den gegebenen geschichtlichen Voraussetzungen die Allgemeinheit und Allgewalt des Staatsbegriffs erst wahrhaft zu manifestieren vermochte. Die französische Revolution hat diese Macht des Einzelnen vernichtet, aber sie hat, noch in dieser Vernichtung, gleichsam die allgemeine Struktur des französischen Staatsgedankens aufrechterhalten; seit Taines Nachweisen läßt sich für uns überall verfolgen, wie die neuen staatlichen Formen, die in ihr emporkamen, sämtlich im »ancien régime« angelegt und begründet waren. Die Zentralisierung der Staatsgewalt in der Person des Herrschers war die Voraussetzung dafür, daß sie auf das Volk als ein abstraktes und unpersönliches Subjekt übertragen werden konnte. Rousseaus Gedankenstaat, der die

[1] S. Ranke, Französische Geschichte, 3. Aufl., Bd. II, S. 353.

vollständige und bedingungslose Abdankung alles Privatwillens zugunsten des »Allgemeinwillens« verlangt, stellt in dieser Beziehung zwar das sachliche Widerspiel, aber doch zugleich das gedankliche und methodische Korrelat des Verhältnisses dar, das sich unter der absoluten Monarchie in einer ganz anderen Sphäre erfüllt hatte. Der ursprüngliche Machtwille des Staates soll seine Verwirklichung finden, indem er über alle Sonderinteressen der einzelnen, wie über alle geschichtlich gewordenen Partikularitäten der sozialen und ständischen Gliederungen hinweggreift.

Blickt man von hier aus auf die deutschen Verhältnisse hinüber, so bietet sich in ihnen von Anfang an ein völlig anderes Bild. Die Einheit von Staat und Nation war hier seit den Kämpfen der Reformation unwiederbringlich dahin. Eine kurze Zeit lang — während des Reichsregiments vom Jahre 1521—23 — hatte es geschienen, als könne sie trotz der religiösen Spaltung aufrechterhalten werden, und noch unter den Nachfolgern Karls V., unter Ferdinand I. und Maximilian II., hatte es an Versuchen nicht gefehlt, sie wenigstens in jenen Fragen, die das religiöse Gebiet nicht unmittelbar berührten, wiederherzustellen[1]. Aber auch dort, wo solche Tendenzen sich regten, sahen sie sich durch die überlebten Formen der alten Reichsverfassung überall gehemmt und hintangehalten. Die beiden Momente, die in allen größeren Staatengebilden der neueren Zeit, wenngleich nach mannigfachen Kämpfen, schließlich miteinander verschmelzen, bleiben daher hier voneinander getrennt. Im Bewußtsein der ein-

[1] Vgl. Ranke, Über die Zeiten Ferdinands I. und Maximilians II. sowie »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation«, Buch 3, Kap. 2.

zelnen, wie im theoretischen Gesamtbewußtsein prägt sich das Gefühl dieses Grundmangels aus. Einer der bekanntesten Staatsrechtslehrer des 17. Jahrhunderts, Samuel Pufendorf, hat seine Theorie entwickelt, indem er hierbei auf das »monströse« Gebilde der deutschen Verfassung als auf das Gegenteil jeder staatlich-vernünftigen Ordnung verwies[1]. Aber auch das unmittelbare geschichtliche Leben der Nation wird durch diesen Konflikt bedroht. In der Geschichte Friedrich Wilhelms von Brandenburg, des Großen Kurfürsten, gibt es einen Moment, in dem dieser Fürst, der im allgemeinen der kräftigste und entschlossenste Vertreter des nationalen Widerstandes gegenüber Ludwig XIV. war, den Plan faßte, die deutsche Kaiserkrone auf Ludwig oder auf einen seiner Nachfolger übergehen zu lassen. Die innere Unsicherheit, die sich in Zügen dieser Art ausspricht, ist nicht nur für die äußeren politischen Geschicke Deutschlands, sondern auch für seine allgemeine rein geistige Verfassung von nachhaltiger Wirkung gewesen. Aber eben an diesem Punkte setzte nunmehr auch die eigentliche und entscheidende Gegenwirkung ein. Eine neue Staatsauffassung wird jetzt, nicht wie in Frankreich oder England aus der Kraft des Geschehens selbst, aus der Macht der Tatsachen heraus, sondern aus der Macht des Gedankens gewonnen und begründet. Die Rechtfertigung des Staates im Gedanken und durch den Gedanken: seine Erhebung nicht zu einer physischen Realität, sondern zu einem eigentümlichen geistigen Wert wird fortan eines der Grund- und Hauptthemata der deutschen Philosophie. Von neuem bestätigt sich damit ein Zug, der dem deutschen Geistesleben in allen seinen Rich-

[1] Severinus a Monzambano, De statu reipublicae Germanicae (1667).

tungen, in der religiösen und in der theoretischen Entwicklung, wie in der Entstehung seiner Literatur und seiner Ästhetik wesentlich ist[1]. Erst in diesem Zusammenhange begreift man ganz das paradoxe Wort Fichtes, daß das Deutschtum nicht als bloßes Produkt der Geschichte verstanden werden könne, sondern daß es »gewachsen sei ohne Geschichte«. Hier spricht der Theoretiker der »Wissenschaftslehre«, für den als wahrhafte Realität nur dasjenige gilt, was im Selbstbewußtsein und für das Selbstbewußtsein gesetzt ist. Vom Standpunkt der empirischen Existenz aus gesehen, haben freilich auch die Deutschen ihre Geschichte gehabt: aber das Bewußtsein dessen, was sie ihrem geistigen Grundcharakter nach bedeuten, was sie der reinen »Idee« nach sind, kann ihnen nicht durch diese Geschichte zuteil werden, sondern muß vielmehr *gegen* sie gewonnen und behauptet werden. Denn wie das Ich, im Fichteschen Sinne, nur dadurch ist, daß es sich selbst mit Freiheit zustande bringt, so gilt die gleiche Forderung für das Sein der überindividuellen Einheiten, die wir mit dem Namen einzelner Nationen bezeichnen. Auch sie »sind« noch nicht, solange ihr Zusammenhalt lediglich auf dem Willen eines äußeren Machthabers beruht oder selbst auf jenen natürlichen Beziehungen, durch die die gemeinsame Abstammung oder gemeinsame Schicksale, Sitten und Gewohnheiten die einzelnen zusammenschließen. Erst indem dies Werk der Natur sich in ein Werk des bewußten sittlichen Willens umbildet, kann die eigentliche Einheit des Volkes entstehen. Unter diesem Gesichtspunkt aber erkennt nunmehr Fichte gerade in demjenigen Moment, das für die empirisch-historische Betrachtung als ein grundlegender

[1] Vgl. oben S. 102f.

Mangel erscheinen muß, vielmehr eine notwendige Bedingung für die ideelle Entwicklung des Deutschtums an. Die Geschichte hat den Deutschen die Einheit in der Form des staatlichen Daseins genommen, damit sie sie in einer anderen »geistigen« Form für sich erlangen und feststellen. Deshalb sollen sie auch nicht etwa Fortsetzer der alten Geschichte sein — diese hat eigentlich für sie gar kein Resultat ergeben und existiert nur für die Gelehrten — sondern sich als Beginn einer neuen verstehen lernen. »Ihr Charakter liegt in der Zukunft: — jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — daß sie sich selbst mit Bewußtsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung[1].«

Wie aus diesem universalistischen Zuge des Gedankens heraus sich für Fichte und die Folgezeit allmählich immer bestimmter die Idee des deutschen Nationalstaates gestaltet, soll hier nicht weiter verfolgt werden; es genügt hierfür auf die eingehenden Darlegungen von Friedrich Meinecke zu verweisen[2]. Nicht die Genesis des Begriffs des deutschen Staates, sondern die »Deduktion« und Rechtfertigung, die der Staat als solcher in der fortschreitenden Entwicklung des deutschen Geisteslebens erfährt, versuchen wir darzustellen. Wir suchen zu zeigen, wie auch dieser gedankliche Prozeß innerhalb seines besonderen Kreises die zentralen Fragen zur Ausprägung bringt, von denen die deutsche Bildungsgeschichte als Ganzes beherrscht wird. Wieder bildet hier die Freiheitsidee die entscheidende Vermittlung. Denn es ist das Eigentümliche dieser Idee, daß

[1] Polit. Fragmente (1813); S. W. VII, 571. — [2] Weltbürgertum und Nationalstaat, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. 3. Aufl. München und Berlin 1915.

sie sich ebenso nahe mit der Gesamtheit der spekulativen und philosophischen Probleme, wie mit den konkreten Tendenzen des geschichtlichen Lebens berührt. Die Kämpfe des Gedankens wie die großen politischen Kämpfe werden in ihrem Zeichen ausgefochten. Das Ringen der einzelnen Stände um die Mitherrschaft im Staate, die staatsrechtlichen Probleme, die sich um den Gegensatz von Volkssouveränität und Herrschersouveränität bewegen, schließlich die wirtschaftlichen und sozialen Forderungen greifen hier gemeinsam ein und suchen, indem sie sich auf das Freiheitsprinzip berufen und beziehen, gleichsam eine ideale Grundlage für sich zu gewinnen. Es scheint freilich, als ob dies Prinzip, indem es so mannigfachen und heterogenen Ansprüchen dienstbar gemacht wird, damit mehr und mehr jede feste und scharfe Bedeutung verliere und zum bloßen Schlagwort würde, dessen sich die Parteien nach Willkür bedienen. Und dennoch hebt sich selbst aus diesem Wirrsal von Interessen und Leidenschaften allmählich eine bestimmtere Korrelation von Freiheitsidee und Staatsidee heraus. Nicht unmittelbar gehen beide ineinander auf, sondern sie treten vielmehr einander gegenüber, um sich wechselseitig zu begrenzen und zu bestreiten. Der Gedanke der Freiheit soll zunächst die Schutzwehr gegen die physische Gewalt des Staates bilden und sie in bestimmte Schranken einschließen. In diesem Sinne wird er nicht nur von den Individuen, sondern auch von den großen objektiven Kulturgebieten, als Hüterin ihres selbständigen Rechts gegen alle Eingriffe und Übergriffe des Staates, in Anspruch genommen. Aber das wahrhaft abschließende Verhältnis ist damit nicht erreicht. Die bloße Negation und Ausschließung muß sich in eine wechselseitige Be-

ziehung umwandeln, kraft deren nunmehr die Idee der Freiheit und jene objektive »Form«, die sich im Staat und seinen Bindungen darstellt, als Ausdruck und Erfüllung ein und derselben prinzipiellen Forderung erscheinen. Diese Umwandlung war es, die sich im deutschen philosophischen Idealismus vollzog; und sie bildet einen wesentlichen Teil seiner eigenen Geschichte.

2.

Schon in ihren frühesten geschichtlichen Anfängen hat die Philosophie des deutschen Idealismus auf das Staatsproblem Bezug genommen und es in systematischem Zusammenhang mit den allgemeinen Grundfragen des Geistes zu begreifen gesucht. Nikolaus Cusanus, dessen Lehre in wesentlichen Punkten die Gedankenarbeit von Descartes und Leibniz begründet und vorwegnimmt, ist zugleich der erste Denker der Neuzeit, der die Staatslehre als ein Glied des Systems der Philosophie von einem einheitlichen Prinzip aus zu entwickeln sucht. Im Leben des Staates und in dem Verhältnis, das zwischen dem staatlichen Gesamtwillen und dem Willen der einzelnen besteht, stellt sich ihm in konkreter Form das Problem von Einheit und Vielheit dar, dem er auf den vielfältig verschlungenen Wegen seiner philosophischen und mathematischen Spekulation überall nachgeht. So wird ihm die Metaphysik des Staates zum Ausdruck seiner allgemeinen Metaphysik — wie umgekehrt die Umbildung dieser letzteren sich in den Wandlungen seiner Staatslehre deutlich widerspiegelt. Mit wenigen entscheidenden Sätzen stellt er den Gedanken der Volkssouveränität in den Mittelpunkt seiner Lehre, der seitdem in der Fassung, die er ihm gibt, in allen

naturrechtlichen Weiterbildungen dieses Begriffs von den »Monarchomachen« bis zu Rousseau fortwirkt[1]. Alle irdischen Gewalten sind ihrem eigentlichen Rechtsgrund nach an dieses Grundprinzip gebunden: der Herrscher hat keine andere Befugnis, als diejenige, die ihm daraus erwächst, daß er der Repräsentant und Verwalter des Gesamtwillens ist. Zugleich stellt Cusanus, unbeirrt durch seine eigene kirchliche Stellung, die Grenzen zwischen Staatsgewalt und Kirchengewalt mit begrifflicher Strenge fest. Die weltliche Gewalt gilt ihm nicht als vom Papsttum übertragen, sondern sie ruht auf eigenem Grunde und kann nur in der Behauptung dieser Unabhängigkeit ihre eigentümliche Aufgabe erfüllen. Durch die Einrichtung jährlicher allgemeiner Ständeversammlungen, durch die Erhaltung eines stehenden Heeres, das der Reichsgewalt unmittelbar unterworfen sein soll, durch Reformen der geistlichen Gerichtsbarkeit soll sich diese Selbständigkeit nach außen hin darstellen. Die Forderung der Staatsautonomie und der Volkssouveränität sind es somit, die sich in Cusanus' Staatstheorie wechselseitig durchdringen und die sich zu einem neuen theoretischen Ganzen zusammenschließen, das erst in den geschichtlichen Kämpfen der neueren Zeit in seiner vollen Bedeutung herausgetreten ist.

Aus den Grundgedanken eines metaphysischen Systems heraus wird auch bei Leibniz die Staatslehre gestaltet. Erwägt man die allgemeinen Voraussetzungen, unter

---

[1] Vgl. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. Aufl., Breslau 1902; Näheres über die Staatslehre des Cusanus s. bes. in der demnächst erscheinenden Schrift von Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie.

denen Leibniz' Lehre steht, so könnte es scheinen, daß der traditionelle Inhalt der naturrechtlichen Staatstheorie seiner Grundauffassung völlig gemäß sein müsse; denn das Naturrecht ist in der Tat nichts anderes als die Anwendung der allgemeinen Methodik des Rationalismus auf das Sondergebiet der sittlichen und rechtlichen Probleme. Die »genetische« Ableitung, die es von Recht und Staat zu geben versucht, entspricht in jedem einzelnen Zuge dem Verfahren, das der Rationalismus für die Begründung aller Inhalte des Wissens überhaupt fordert. Weil wir nur dasjenige wahrhaft verstehen, was wir aus seinen ersten Gründen deduktiv herzuleiten und konstruktiv aufzubauen vermögen, so können wir auch die wirklichen staatlichen und rechtlichen Gebilde nur dadurch für den Gedanken legitimieren, daß wir sie bis in den ursprünglichen Rechtsgrund ihrer ersten Entstehung zurückverfolgen. Demnach müssen wir von dem gegebenen und fertigen Staatsganzen analytisch auf die Einzelwillen zurückgehen, in denen es seine eigentlichen konstitutiven Elemente besitzt. Es muß gezeigt werden, wie die für sich, als die wahrhaften Grundeinheiten bestehenden Einzelsubjekte sich im Gesellschaftsvertrag zusammenschließen und hierdurch die sozialen Gebilde aus sich hervorgehen lassen. Scheint diese Auffassung nicht in genauester Analogie mit Leibniz' philosophischer Grundansicht zu stehen, die gleichfalls die durchgängige Auflösung des »Zusammengesetzten« in das »Einfache«, der Vielheiten in die »substantiellen Einheiten« fordert? Und dennoch besteht, wie eine schärfere Betrachtung lehrt, von Anfang an ein spezifischer Unterschied zwischen der naturrechtlichen Betrachtung der Individualität und der Stellung, die sie im Ganzen des Leibinzischen Systems einnimmt. Denn dem Begriff des

Individuums und der einzelnen »Monade« steht bei Leibniz als notwendiges Korrelat der Begriff der »Harmonie« gegenüber. Jedes Einzelobjekt ist, was es ist, nur dadurch, daß es in seiner Besonderheit zugleich alle übrigen und ihre vernünftige Ordnung zum Ausdruck bringt. Hier greift jene neue Verhältnisbestimmung zwischen »Teil« und »Ganzem« ein, die die theoretische Grundkategorie des Leibnizischen Denkens bildet: das Individuum ist kein bloßes Fragment des Universums, sondern es ist dieses Universum selbst unter einen bestimmten »Gesichtspunkt« gefaßt. In diesem Gedanken liegt auch der Kern und die eigentliche Originalität von Leibniz' Staatslehre. Denn jetzt wird deutlich, daß auch das staatliche Ganze nicht, wie im Naturrecht, als eine bloße Summe der einzelnen gefaßt werden kann, sondern daß die Elemente, die in dasselbe eingehen, bereits eine notwendige, in ihrem Wesen selbst gesetzte Beziehung aufeinander besitzen. Sie gehören, so wahr sie als geistige Subjekte verstanden werden sollen, einer allgemeinen »intelligiblen« Verfassung an, von der sie ursprünglich umfaßt werden. An dieser Grundordnung findet die naturrechtliche Abstraktion und Isolierung ihre Schranke. Der Gedanke der intelligiblen »Einheit der Zwecke«, der Gedanke des »Vernunft- und Gottesstaates« wird zur Voraussetzung jeder Ableitung und Rechtfertigung der empirischen Staatsgebilde. In ihm stellt sich das echte Ganze dar, innerhalb dessen die Besonderheit jedes einzelnen erhalten, zugleich aber durch die tätige Beziehung, die sie sich zu anderen Besonderheiten gibt, gesteigert erscheint. Und in dieser Einsicht erst ist nun die wahrhafte Theodizee des Staates erreicht. Die höchste Legitimation der staatlichen Gemeinschaft liegt

für Leibniz nicht in dem physischen Schutz oder in der materiellen Förderung, die sie dem einzelnen gewährt, sondern in diesem Zusammenschluß der Sonderwillen zu einer einzigen »Geisterrepublik«, die sie zu verkörpern und im geschichtlichen Dasein darzustellen hat. Um deswillen bildet die Erziehung ein Grundrecht und eine Grundpflicht innerhalb jeder empirischen Gemeinschaftsform; denn keins ihrer Glieder darf grundsätzlich von der Möglichkeit ausgeschlossen bleiben, sich zur Selbständigkeit der Einsicht und der Willensbestimmung fortschreitend zu erheben. Durch keinen Gesellschafts- oder Herrschaftsvertrag kann das Individuum auf diesen Anspruch Verzicht leisten; denn das Eigentum, das jede »vernünftige Seele« an sich selbst besitzt, läßt sich nicht aufgeben, noch auf einen anderen übertragen. Hier ist das Gebiet ihrer natürlichen und unveräußerlichen Freiheit, an dem jeder Absolutismus der Macht seine Schranke findet[1].

Damit sind die grundlegenden Gedanken und Forderungen der Aufklärungsphilosophie ausgesprochen, die nunmehr in dem achtbändigen »Naturrecht« Christian Wolffs ihre breiteste Entfaltung und ihre systematische Durchführung durch alle Teile der Rechts- und Staatslehre finden. Keiner der blendenden Vorzüge der Darstellung und Gedankenentwicklung, die den klassischen Werken der Staatsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die den Schriften Montesquieus und Rousseaus eigen sind, kommt diesem Werke zu. Ohne alle

---

[1] Belege hierzu s. bei Albert Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz, Gießen 1907, sowie in meiner Schrift »Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen«, Marburg 1902, S. 449—458; vgl. ob. S. 75 f.

Reize eines persönlichen Stils schreitet es in dem schweren Panzer der »geometrischen Methode« einher; in ermüdender Weitschweifigkeit und in trockenen Begriffszergliederungen stellt es seinen Gegenstand dar. Und doch war dieser Schrift Wolffs eine stille und tiefe Fortwirkung beschieden, kraft deren sie selbst in die konkrete Entwicklung der modernen Verfassungsgeschichte bestimmend eingegriffen hat. Wolff gelang es, indem er auf Leibnizischen Grundgedanken weiterbaute, das Prinzip der unwandelbaren und unveräußerlichen Grundrechte des Individuums schärfer auszusprechen und konsequenter durchzuführen, als es bei Locke, bei Montesquieu und Rousseau der Fall ist. Und indem nun seine Formulierung dieses Prinzips — durch die Vermittlung von Blackstones »Commentaries on the law of England« — in die »declarations of right« übergeht, in welchen sich die Freistaaten Nordamerikas die erste Grundlage zu ihrer künftigen Verfassung gegeben haben[1], wird sie damit auch für die Ideen der französischen Revolution von entscheidender Bedeutung: — denn an dem unmittelbaren Zusammenhang zwischen jenen amerikanischen Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte und den grundlegenden Forderungen, die die französische Konstituante vom 26. August 1789 aufgestellt hat, kann nach Jellineks eingehenden Nachweisen kein Zweifel mehr bestehen[2]. Was Wolff betrifft, so ergibt

---

[1] Näheres über diesen Zusammenhang s. bei Rehm, Allgemeine Staatslehre, Freiburg i. B. und Lpz. 1899, S. 239 ff., 243 ff.; vgl. auch Gierke, Althusius, 2. Aufl., S. 112 ff., 346 f.; Deutsches Genossenschaftsrecht IV, 407. — [2] S. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Lpz. 1895. — Jellineks Nachweis des religiösen Ursprungs der Grundideen der amerikanischen »bills of right« wird natürlich durch die Er-

sich für ihn das Prinzip der unveräußerlichen Rechte auf dem denkbar einfachsten Wege; denn er glaubt in ihm nichts anderes als die allgemeinste Voraussetzung seines Rationalismus in einer besonderen Form auszusprechen. Der Gegensatz der begrifflich-notwendigen und der faktisch-zufälligen Wahrheiten, den er von Leibniz übernimmt, wird ihm zum Ausgangspunkt seiner Deduktion. Wie im theoretischen Gebiet die Sätze über das Wesen sich von den Sätzen über accidentelle Bestimmungen unterscheiden, — wie jene eine unwandelbare Beziehung zwischen Ideen, diese ein je nach der Besonderheit der Umstände wechselndes Verhältnis von Tatsachen aussprechen: so geht der analoge Unterschied durch alle Bestimmung der Rechte hindurch. Den eingeborenen Wahrheiten der Erkenntnis entspricht das Recht, das mit uns geboren ist. Denn jedes Recht geht, nach Wolffs Grundannahme, aus einer moralischen Verpflichtung hervor — eine »angeborene Verpflichtung« (obligatio connata) aber heißt eine solche, deren »nächster Grund« in der Wesenheit und Natur des Menschen selbst enthalten ist, während unter einer erworbenen Verpflichtung (obligatio contracta) diejenige zu verstehen ist, die nur durch Vermittlung besonderer faktischer Umstände begründet wird. In diesem Sinne ist z. B. die Verpflichtung zur Erhaltung seines Körpers für das Individuum eine angeborene, — die Verpflichtung, die aus irgendeinem einzelnen Rechtsgeschäft, wie etwa aus dem Kauf, erwächst, eine erworbene, weil sie an bestimmte empirische Einzelbedingungen, an den Abschluß und

kenntnis dieses Zusammenhangs mit Wolff nicht berührt; doch ist es von größtem Interesse, zu verfolgen, wie auch hier, neben den religiösen Motiven, bereits die autonomen Gedanken der »Aufklärung« und des deutschen philosophischen Idealismus wirksam waren.

die Form des Kaufvertrags, gebunden ist[1]. Diese Einteilung geht fortan als fester Bestand in das naturrechtliche System ein; wie sie denn z. B. in Kants »metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre« noch unverändert wiederkehrt. Folgt nun das »angeborene Recht« unmittelbar aus der Wesenheit des Menschen, so muß es, gleich dieser, schlechthin allgemein und unabänderlich sein. Es ist dasselbe für alle einzelnen und läßt für irgendwelche Prägorativen keinen Raum; so wahr im reinen Begriff des Menschen, in dem es sich gründet, alle Differenzen zwischen den Exemplaren dieses Begriffs ausgelöscht sind. So wird unmittelbar aus den logisch-rationalen Voraussetzungen des Systems das ethisch-rechtliche Grundpostulat der Gleichheit gewonnen. Ein Unterschied zwischen Rechtssubjekten kann nur in der Sphäre der erworbenen Rechte und Pflichten, nicht in der der ursprünglichen in Frage kommen. Diese letzteren sind somit zwar, soweit die Rücksicht auf das Allgemeinwohl es fordert, beschränkbar, aber sie sind niemals aufhebbar: wie auch ein allgemeiner Begriff, wenn er durch ein hinzutretendes Merkmal eine nähere Bestimmung und eine Einschränkung seines Umfanges erfährt, dadurch nicht in seiner Geltung aufgehoben wird. Zu dem Grundrecht der Gleichheit tritt sodann das Recht der natürlichen Freiheit und das Recht der Sicherheit (jus securitatis) hinzu, durch die dem Individuum die ungestörte Ausübung aller derjenigen Handlungen verbürgt wird, auf denen sein Bestand als physisches und geistiges Wesen beruht[2]. Im echt Leibnizischen Sinne

---

[1] Wolff, Ius naturae methodo scientifica pertractatum, Halae 1744, Tom. I, § 17 u. 18. — [2] S. hrz. Wolff, Institutiones juris naturae et gentium, Halae 1750, § 95, § 74 u. 77; Ius naturae, Lib. I, § 17, 18, 26, 28, 29, 31, 81, 85, 94 u.ö.

wird hierbei von Wolff dieser Bestand nicht als bloß ruhendes Dasein, sondern als die Kraft und Tätigkeit gedacht, in der das Subjekt sich zu immer höheren Graden seiner Realität und »Vollkommenheit« zu erheben sucht. Unter diesem Gesichtspunkt wird von ihm das Humanitätsideal des achtzehnten Jahrhunderts: die Forderung der freien Entfaltung der Allheit der menschlichen Kräfte bereits in überraschender Schärfe und Klarheit ausgesprochen. In dieser Forderung faßt sich zuletzt alles zusammen, was der einzelne an unveräußerlichen Rechten besitzt. Da die Vollkommenheit der Seele in dem übereinstimmenden Gebrauch besteht, den sie von all ihren Kräften — von den niederen wie von den höheren — macht, so ist es die natürliche Pflicht und das natürliche Recht jedes einzelnen, die Gesamtheit seiner seelischen Kräfte zu immer freierer Ausübung und zu immer größerem Einklang miteinander zu bringen. »Da nun die Bereitschaft zum Handeln eine Anlage (habitus) genannt wird, so besteht also für den Menschen die Pflicht, die Anlagen zu erwerben, um seine Fähigkeiten zu gebrauchen und sie, in ihrem Gebrauch, übereinstimmend zu gestalten. Es steht ihm demnach ein Recht auf all das zu, was für diesen Gebrauch seiner Fähigkeiten und für ihre Zurückführung auf Einheit und Übereinstimmung notwendig ist[1]«. Mitten in dem Gange der schulmäßigen Deduktion fühlt man sich hier mit einem Male in die freie Gedankenwelt des deutschen Humanismus, in die Welt Schillers und Wilhelm von Humboldts versetzt: Leibniz' metaphysischer Harmoniebegriff beginnt in den ästhetischen Harmoniebegriff der deutschen klassischen Bildung überzugehen.

[1] Institutiones juris naturae et gentium § 106f.

Dennoch wird, wenn man von den Ergebnissen zu den philosophischen Grundmotiven zurückgeht, auch an diesem Punkte deutlich, daß Wolff den Gesamtgehalt der Leibnizischen Ideen nicht vollständig ausgeschöpft hat. Wie er überall bemüht ist, den rationalen Inhalt der Leibnizischen Gedanken festzuhalten, dabei aber die »metaphysische« Begründung im Monadenbegriff mehr und mehr zurücktreten läßt, — so zeigt sich das gleiche Verhältnis auch hier. Die eigentümliche Synthese von »Rationalismus« und »Individualismus«, die sich im Begriff der Monade vollzieht, hat Wolff nicht erfaßt. Den Bestand allgemeiner und unveräußerlicher Rechte hätte Leibniz aus der ursprünglichen »Gleichheit« aller Subjekte nicht folgern können, denn für ihn ist die Gleichheit ein bloßer Abstraktionsbegriff, der in der Welt des Wirklichen keine Stelle hat. In dieser bildet vielmehr die durchgängige, ins Unendliche gehende Unterschiedenheit der Elemente das charakteristische Grundgesetz. Die rechtliche und sittliche Einheit zwischen den Individuen leitet sich demnach für ihn nicht aus einer Identität zwischen ihnen, sondern lediglich aus der Forderung der Harmonie her. Die unendlich-vielen und unendlich-verschiedenen individuellen Kräfte bilden dennoch ein geschlossenes »Reich der Zwecke«. Eben indem sie ihre Differenz gegeneinander bewahren, sind sie durch die Beziehung auf eine gemeinsame Aufgabe geeint, an der jedes Subjekt an seiner Stelle und in seiner Weise mitzuwirken hat. Bei Wolff wird die ursprüngliche Gleichheit der Rechte ontologisch aus der Wesensgleichheit der einzelnen gefolgert; bei Leibniz wird sie als eine universelle Gemeinschaft der ethischen Ordnung konstituiert. Jener geht von dem abstrakten Begriff, dieser von der Idee des Menschen

aus; bei jenem wird von der Gleichheit auf die Freiheit geschlossen, bei diesem von der individuellen Freiheit und von der konkreten Mannigfaltigkeit der Subjekte zur Forderung der Gleichheit, als Norm der Gerechtigkeit, der »justitia commutativa« fortgeschritten. Wenn die Originalität der Leibnizischen Ansicht darin bestand, daß das Prinzip, welches die Grenze der staatlichen Machtbefugnisse bezeichnet, zugleich die ideelle Rechtfertigung des Staates in sich schloß — so ist bei Wolff nur der eine Teil, nur die negative Bestimmung zurückgeblieben. Die Sphäre des Individuums und seiner freien Ausbildung scheidet sich naturrechtlich von der Sphäre des Staates ab, für die jedoch bei dieser Trennung kein anderer Zweck mehr, als derjenige der »gemeinen Wohlfahrt« und der »gemeinen Sicherheit« zurückbleibt[1]. Der Staatsbegriff sinkt dadurch wieder in jenes Gebiet der bloßen Utilität zurück, aus dem Leibniz ihn, im Regulativbegriff des »Gottesstaates«, emporzuheben suchte; nur allmählich und schrittweise ist er zugleich mit den gewaltigen theoretischen Wandlungen, die der deutsche Idealismus in sich selbst erfuhr, über sie wieder hinausgewachsen.

Nicht die Kraft des Gedankens allein hat freilich diese Umbildung hervorzubringen vermocht, sondern hier, wenn irgendwo, bedurfte es zugleich aller Kräfte des Willens und der Tat. In vollendeter Form stellt sich diese Vereinigung bei demjenigen Denker und Staatsmann dar, dessen ganzes Leben durch das Platonische Ideal bestimmt wird, daß die Philosophen Könige sein oder die Könige philosophieren sollten. Friedrich der Große hat in seiner Jugend das System Wolffs eifrig studiert und von ihm

[1] S. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen, Halle 1721, § 210 ff.

entscheidende Einwirkungen erfahren; aber er hat sich freilich später von ihm abgewandt, als er, ganz in der Anschauung der großen geschichtlichen Realitäten des Staates lebend, den Schematismus der logischen Systeme mehr und mehr für sich entbehrlich fand. Nichtsdestoweniger liegt auch sein Staatsbegriff gedanklich in der gleichen Reihe der Entwicklung, die von Leibniz über Wolff zu Kants ethischen und philosophischen Grundlehren hinführt. Dies klingt freilich paradox: denn das gesamte Rüstzeug des Denkens, mit dem Friedrich operiert, hat er nicht dem deutschen Idealismus, sondern der französischen Aufklärungsphilosophie entlehnt. Von ihr übernimmt er vor allem die gesamte theoretische Grundansicht des Sensualismus: jene Ansicht, die in dem Satze gipfelt, daß nur das Einzelne das wahrhaft Wirkliche ist. So darf er, der theoretischen Konsequenz seines Gedankens nach, das »Allgemeine« immer nur als ein Nachträgliches und Abgeleitetes kennen und anerkennen; so darf er ihm keine eigene objektive Bedeutung und selbständige Kraft zusprechen, sondern in ihm nur ein willkürliches Zeichen, eine Rechenmarke des Geistes sehen. Aber eben an diesem Punkte setzt nun in Friedrich dem Großen die eigentümliche Reaktion ein, die für seine philosophische und politische Gesamtauffassung bestimmend wird. Der Inhalt, die konkrete Anschauung und das konkrete Gefühl des Staatsganzen überwindet in ihm die Form der Ableitung, die das System der »Enzyklopädisten« als einzige und ausschließliche an die Hand gab. In einer kleinen Schrift vom Jahre 1779, in den »Briefen über die Vaterlandsliebe« kann man in dem Hin und Wider der Beweisführung diese Umbildung bis ins einzelne verfolgen. »Kann man — so wird hier zunächst eingewandt — sein

Vaterland wirklich lieben? Ist diese sogenannte Liebe nicht die Erfindung irgendeines Philosophen oder grüblerischen Gesetzgebers? Wie soll man das Volk lieben? Wie kann man sich für das Wohl irgendeiner Provinz unserer Monarchie aufopfern, auch wenn man sie nie gesehen hat? Das alles läuft für mich auf die Frage hinaus, wie man mit Inbrunst und Begeisterung etwas lieben kann, was man gar nicht kennt.« Aber dieser logische Zweifel wird alsbald aufgelöst, und diese kühle erkenntnistheoretische Skepsis wird überwunden: durch eine neue Form des Allgemeinen, die nicht das sinnlich-physische Dasein und die sinnlich-physische Gewißheit eines Einzeldings für sich hat, und die nichtsdestoweniger über jeden Verdacht, eine bloße »Abstraktion« und Fiktion zu sein, erhaben ist. Die Staatseinheit, die diese neue Form darstellt, ist eine Einheit nicht des bloßen Begriffs oder des zusammenfassenden Denkens, sondern eine Einheit, die sich als solche unmittelbar im Tun und Wirken erweist. Als solche bezeugt sie sich nicht sowohl in dem, was sie ist, als vielmehr in dem, was sie leistet und vollbringt. Sie ist dem Tun des einzelnen gegenwärtig — nicht in der Art eines Mystisch-Übersinnlichen, sondern in der klaren Bestimmtheit, die der Pflichtgedanke in sich schließt. »Die Vaterlandsliebe ist also nicht etwas rein Ideelles; sie ist sehr real[1].« Nicht vom Mittelpunkt des Denkens, wohl aber vom Mittelpunkt des Willens aus ist damit der philosophische Sensualismus entwurzelt. Denn die Pflicht, wie sie hier verstanden und zur Grundlage alles staatlichen Lebens gemacht wird, ist freilich ein Abstraktum; aber sie ist es nur in dem Sinne, daß sie

[1] Briefe über die Vaterlandsliebe, s. die deutsche Ausg. der Werke Friedrichs des Großen, Berlin 1913 ff., Bd. VIII, 282, 284, 290, 299 ff.

aller individuellen Besonderung der Neigungen und der äußeren Bedingungen als eine übergreifende und allgemein-verbindliche Forderung gegenübertritt. Sie gilt für alle Glieder des staatlichen Gemeinwesens, für den Bürger, wie für den Adel und den Fürsten in gleichem Maße und aus dem gleichen Grunde — und sie ist es, die in dieser ihrer Notwendigkeit die zufälligen Differenzen der einzelnen zuletzt überwinden muß. »Daran« — so heißt es in Friedrichs politischem Testament vom Jahre 1752 — »habe ich gearbeitet und während des Ersten Schlesischen Krieges mir alle mögliche Mühe gegeben, den gemeinschaftlichen Namen ‚Preußen' in Aufnahme zu bringen, damit die Offiziere lernen, daß sie alle, aus welcher Provinz sie auch stammen, ein einziges Staatsgebilde ausmachen[1].« Diese Einzigkeit des Gebildes ruht hier nicht auf der Gemeinsamkeit der Tradition, noch auf der Einheit des geschichtlichen Ursprungs, der bei den Ländern der preußischen Monarchie vielfältig und heterogen genug war, sondern auf der Einheit einer staatlichen Organisation, die jedoch kein bloßes Fachwerk von Regeln und Verordnungen sein, sondern aus der Einheit eines gestaltenden Willens und damit zuletzt einer ethischen Idee ihre eigentliche Kraft empfangen soll. Auch von Friedrich dem Großen wird — wenngleich sich bei ihm die Keime zu einer neuen Ansicht zeigen[2] — der Staat im allgemeinen noch als ein »Mechanismus« gefaßt, der auf die Erreichung des höchsten möglichen Wohles der Gesamtheit angelangt ist; was aber seiner Staatsauffassung die Bedeutung gibt, ist, daß er als bewegende Kraft in diesen Mechanismus nicht den bloßen indi-

[1] Werke, VII, 146. — [2] S. hierüber Gierke, Johannes Althusius, 2. Aufl., S. 356 ff.; Deutsches Genossenschaftsrecht IV, 410 ff., 447.

viduellen Trieb der Selbsterhaltung einsetzt, mit dem sonst das Naturrecht operiert, sondern jene Lebensmächte, die er in sich selbst als bestimmend und grundlegend erfahren hatte. Sein Begriff vom Staat wurzelt in den theoretischen Ansichten der deutschen und französischen Aufklärung; aber sein Ethos weist unverkennbar auf die neue Gesamtanschauung der Philosophie voraus, die durch den Gedanken des »Primats der praktischen Vernunft« bezeichnet wird.

3.

Wenn man Kants Stellung zum Staatsproblem im geschichtlichen Sinne würdigen will, so muß man Kant an diesem Punkte im Zusammenhang mit seiner nächsten geistigen Umgebung betrachten. Das Weltbürgertum des achtzehnten Jahrhunderts schloß in der Form, in der es in Deutschland gefaßt wurde, die nächste Beziehung zu den nationalen Interessen und Forderungen keineswegs aus. Gerade dort, wo man sich von diesen Forderungen loszulösen schien, weil man an ihrer Verwirklichung verzweifelte, trat ihre innere Kraft unverkennbar hervor. »Über den gutherzigen Einfall« — so schrieb Lessing im Jahre 1768 — »den Deutschen ein Nationaltheater zu verschaffen, da wir Deutsche noch keine Nation sind! Ich rede nicht von der politischen Verfassung, sondern bloß von dem sittlichen Charakter. Fast sollte man sagen: dieser sei: keinen haben zu wollen!« Aber dieses bittere Urteil steht am Schluß der Hamburgischen Dramaturgie — am Schluß des Werkes also, das, wie kein anderes, der deutschen Literatur den eigenen Charakter bestimmt und gedeutet hat. Wenn Lessing ein andermal, in einem bekannten Wort,

den Patriotismus als eine »heroische Schwachheit« bezeichnet, so liegt auch hierin ebensoviel nationale als weltbürgerliche Kritik; denn eben die Vielfältigkeit und Zwiespältigkeit der deutschen kleinstaatlichen »Patriotismen« ist es, über die er sich hinaus weiß und die er mit diesem Worte treffen will. Aber dieser Sinn für die nationalen Notwendigkeiten ist mit dem Sinn für die staatlichen Notwendigkeiten nicht gleichbedeutend. Nur an einer einzigen Stelle — in dem zweiten Freimaurergespräch zwischen Ernst und Falk — hat Lessing, der sonst nicht leicht an irgendeiner geistigen Grundfrage vorüberging, seine Ansicht vom Staat und von der bürgerlichen Gesellschaft im systematischen Zusammenhang dargelegt. Hier aber tritt seine Auffassung sofort in der charakteristischen Schärfe und Klarheit, die er jedem seiner Gedanken gibt, hervor. Der Staat gehört dem Gebiet der bloßen Mittel, nicht der Ordnung der reinen und selbständigen Zwecke an. »Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne. Das Totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staates, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts!« Mittel zur menschlichen Glückseligkeit, und zwar Mittel menschlicher Erfindung, sind es somit, die sich uns in allen gesellschaftlichen und staatlichen Verbänden darstellen. Wer diese Verbände selbst zu reellen Einheiten, wer sie zu Zwecken der Natur macht, — der personifiziert und verehrt darin nur ein Abstraktum, das er sich selbst geschaffen: »als ob die Natur mehr die Glückseligkeit eines

abgezogenen Begriffs — wie Staat, Vaterland und dergleichen sind — als die Glückseligkeit jedes wirklichen einzelnen Wesens zur Absicht gehabt hätte!« Ganz im gleichen Sinne hat Herder, obwohl in ihm ein völlig neues Gefühl für die Eigenart der volksmäßigen Zusammenhänge lebendig war, gegen die »Realität« des Staatsgedankens argumentiert. Bei ihm ist es nicht mehr ausschließlich die Selbständigkeit der einzelnen, sondern eben die Selbständigkeit der Völkerindividualitäten, die sich gegen die Einzwängung und Mechanisierung wehrt, von der sie im Staatsbegriff bedroht wird. Gütig dachte die Vorsehung, indem sie die Völker nicht nur durch Wälder und Berge, durch Meere und Wüsten, durch Ströme und Klimate, sondern insonderheit auch durch Sprachen, Neigungen und Charaktere trennte und sie dadurch vor dem unterjochenden Despotismus der großen staatlichen Einheiten beschützte. »Vater und Mutter, Mann und Weib, Kind und Bruder, Freund und Mensch — das sind Verhältnisse der Natur, durch die wir glücklich werden; was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben.« Wenn daher jemand behaupten wollte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht das Subjekt der Erziehung und Bildung sei, so spräche er unverständlich, da Geschlecht und Gattung nichts als bloße Allgemeinbegriffe sind. »Gäbe ich diesem allgemeinen Begriff nun auch alle Vollkommenheiten der Humanität, Kultur und höchsten Aufklärung, die ein idealischer Begriff gestattet, so hätte ich zur wahren Geschichte unseres Geschlechts ebensoviel gesagt, als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen

auszierte. Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie . . . soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln[1].« Es ist keine bloß selbstgeschaffene Fiktion, die Herder in diesen Worten bekämpft, sondern es war die kritische Philosophie Kants, die ihm als Ausprägung jener »Averroistischen« Hypostasierung des Allgemeinen galt. Die Gegnerschaft gegen Kant nahm hier ihre äußerste Schärfe an: der Punkt war erreicht, an welchem sich der endgültige Bruch zwischen Herder und Kant vollzog. —

Denn eine andere Ansicht vom Staate war es in der Tat, die in Kants »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« zum Ausdruck gelangt war. Der optimistische Traum eines staatlos-glücklichen Naturzustandes, wie Rousseau und seine Zeit ihn hegten, war für Kant ausgeträumt. Die Geschichte der Menschheit, ihr Ursprung und ihr Ziel, steht für ihn nicht im Zeichen des ästhetischen Idylls, sondern im Zeichen des Kampfes und der Entsagung. Denn nicht darin, was dem Menschen als Gabe der Natur und des Geschicks ursprünglich zuteil geworden ist, sondern in dem, was er sich in diesem Kampfe erringt, liegt sein wesentlicher Wert, sein Wert als »vernünftige Natur« beschlossen. Unter diesem Gesichtspunkt aber grenzt sich nun auch für den Staat eine neue Sphäre und eine neue Zweckbestimmung ab. Nicht von dem, was er für das Glück der Menschheit, sondern von dem, was er für ihre sittlich-geschichtliche Aufgabe, für ihre Erziehung zur Selbstbestimmung bedeutet, empfängt er seine wahrhafte Rechtfertigung. »Meint der Herr Verfasser wohl« — so bemerkt Kant mit kühler, ironischer Skepsis gegen Herder — »daß, wenn die glücklichen Einwohner von Ota-

[1] Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, Teil 2 Buch 8 u. 9.

heite, niemals von gesitteteren Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existieren, und ob es nicht ebenso gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre?« Nicht dieses »Schattenbild der Glückseligkeit«, welches sich ein jeder in anderer Weise entwirft, kann die Norm für den Sinn und das Telos der Geschichte bilden, sondern diese Norm liegt, wenn irgendwo, in der immer fortgehenden und wachsenden Tätigkeit und Kultur, »deren größtmöglicher Grad nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen sein kann«. Die Geschichte der Menschengattung im großen läßt sich daher — wie Kant es hier in der Sprache des achtzehnten Jahrhunderts ausspricht — als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, »um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann«. Um diesen Zustand zu erreichen, dazu bedarf es freilich eines äußeren Zwanges, dem der Einzelwille sich zunächst bedingungslos zu unterwerfen hat. »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel aufzufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen.« Nicht die Stätte des Glücks freilich ist daher das Leben

im Staate, nicht Sicherheit und Ruhe ist es, was er dem einzelnen zu gewähren und zu verbürgen vermag; sondern der Antagonismus, der innere Gegensatz aller Kräfte wird durch ihn aufgerufen und wachgehalten. Aber dieser Antagonismus selbst ist die unentbehrliche Vorstufe jener echten Einheit, die nicht von Anfang an als fester Besitz gegeben werden kann, sondern die nur dadurch für uns ist, daß wir selbst sie aus dem Widerstreit herstellen. Es ist eine heroische Staatsauffassung, die Kant vertritt: eine Auffassung, die den Zwang und das Leiden, das mit allem gesellschaftlich-staatlichen Dasein verknüpft ist, rückhaltlos anerkennt, die aber in diesem Leiden selbst die Bedingung und den Anreiz des immer erneuten und erhöhten Tuns erblickt. Wenn bei Wolff das Gebiet der moralischen und das der rechtlichen Ordnung noch völlig unter einem Gesichtspunkt behandelt werden, so wird bei Kant, im Interesse der Reinheit der ethischen Grundlegung, zwischen »Legalität« und »Moralität« streng und scharf unterschieden. Im Verlauf des wirklichen geschichtlichen Prozesses aber gilt ihm die Legalität als die notwendige Vorstufe, ohne die das Ziel der Moralität nicht erreichbar ist. Das staatlich-rechtliche Leben ist somit zwar nicht der Inhalt des sittlichen Ideals selbst, aber es ist der einzige Weg zur fortschreitenden empirischen Annäherung an dasselbe. Zugleich wird jetzt mit der methodischen Klarheit und Sicherheit des kritischen Denkers von Kant der Doppelsinn im Begriff der »Gattung« aufgedeckt, der die Staatstheorie während ihrer gesamten Entwicklung fortdauernd beirrt hatte. Die »Gattung« als geschichtlicher Einheitsbegriff und ethischer Zielbegriff und die Gattung als logisches Abstraktum stehen einander nicht gleich; was gegen die letztere eingewandt wird, trifft die erstere in keiner Weise.

»Freilich wer da sagte: Kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet alsdann nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen untereinander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch zu sagen: daß sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche.« Darin, daß der Staat als ein notwendiger Durchgangspunkt in diesem asymptotischen Fortgang erkannt ist, besteht die wahrhafte »Unendlichkeit«, besteht die geistige Bedeutung, an der er teilhat[1]. Die Philosophie will jetzt weder den Staat vom Standpunkt der Glückseligkeit kritisieren, noch sucht sie den einzelnen durch den Hinweis auf seine Wohlfahrt und Sicherung zu ihm zu überreden, sondern sie richtet seinen Begriff als eine strenge und notwendige Forderung auf.

Was die Einzelheiten von Kants Staatslehre betrifft, so treten sie freilich aus den Grenzen der allgemeinen naturrechtlichen Methodik nicht heraus; aber Kant hat für diese letztere genau dasjenige geleistet, was ihm als philosophischen Kritiker oblag. Er hat den Charakter ihrer

[1] Zum Ganzen s. Kants »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1784); die beiden Rezensionen von Herders »Ideen« (1785) und den Aufsatz »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« (1786).

Geltung bestimmt und sie zum scharfen und klaren Bewußtsein ihres eigenen Verfahrens erhoben. Wenn bei allen vorangegangenen naturrechtlichen Konstruktionen das Wesen der genetischen Ableitung, die hier geübt wird, im Dunkeln gelassen wird, wenn die Vertragstheorie bald als Ausdruck eines reinen Postulats gefaßt wird, bald wieder in der Form der Erzählung der geschichlichen Ursprünge von Staat und Gesellschaft auftritt, so wird auch diese durchgehende Zweideutigkeit von Kant ein für allemal beseitigt. Der »ursprüngliche Vertrag«, als Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen — so erklärt er —, »ist keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen nötig, ja als ein solches gar nicht möglich«. Er ist vielmehr eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte praktische Realität hat: »nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmet habe[1]«. In diesem Sinne bezeichnet der Vertragsgedanke nicht die geschichtliche Vergangenheit, aus der der Staat sich herschreibt und von der er seine Legitimation entnimmt, sondern die Zukunft, in die er hinausstrebt. Er stellt gleichsam das Noumenon des Staates dar, indem er die intelligible Aufgabe ausspricht, der er sich, als empirisch-phänomenales Gebilde, fort und fort anzunähern hat. Wie im Sittlichen die freie Persönlichkeit in dem allgemeinen Gesetz, dem sie sich unterwirft, nur die Notwendigkeit ihres »Selbst« wiederfindet: so muß

[1] »Über den Gemeinspruch: ‚Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'.«

ein Volk den gesetzlichen Willen, der es bindet, als den eigenen zu erkennen imstande sein. Die wahre Souveränität, die der Staat aufzurichten und zu vertreten hat, ist diese Souveränität des Vernunftwillens. Nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden eben dasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille kann gesetzgebend sein. »Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d. i. eines Staates, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Bestimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können[1].« Die Staatsformen sind daher immer nur der Buchstabe der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande; der Geist des ursprünglichen Vertrags aber enthält für die konstituierende Gewalt die Verbindlichkeit, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen. Die alten empirischen und statutarischen Formen, die bloß dazu dienten, die Untertänigkeit des Volkes zu bewirken, müssen zu diesem Zwecke mehr und mehr in die ursprünglichen und rationalen aufgelöst werden, denen gemäß die Freiheit allein zum Prinzip alles rechtlichen und staatlichen Zwanges, ja

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § 46, 52.

zu seiner Bedingung gemacht wird. »Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugeteilt werden kann; indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht, und kein absolut rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.« Die naturrechtlichen Ideen, auf denen die französische Revolution fußt, sind hier durch das Medium der kantischen Freiheitslehre gesehen und haben damit eine neue spezifische Prägung erhalten. Staatsidee und Freiheitsidee sind wechselseitig aufeinander bezogen: denn die Heteronomie des Machtstaates selbst ist als ein Mittel verstanden und gewürdigt, um den Gedanken der Autonomie im empirisch-geschichtlichen Leben zum Siege zu verhelfen. Der Staat ist das Endziel der Geschichte, sofern er seine höchste Aufgabe in der fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit erkennt.

4.

Die Entwicklung des Staatsgedankens zeigt von der Reformation an überall den gleichen charakteristischen Zug. Immer deutlicher tritt hervor, daß die Kräfte, die zunächst gegen den Staat aufgerufen werden, in dem Kampf, den sie gegen ihn führen, vielmehr die immer weiter gehende ideelle Vertiefung des Inhalts des Staatsbegriffs selbst vollziehen helfen. Indem das Individuum in den religiösen Kämpfen der Reformation die Anerken-

nung der Gewissensfreiheit, indem es in den intellektuellen Kämpfen der Aufklärung die Anerkennung der Denkfreiheit für sich durchzusetzen strebt, wird dadurch erst der neue positive Inhalt gewonnen und gesichert, durch den sich die Aufgabe des modernen Staates bestimmt. Noch aber besteht ein geistiges Gebiet, das sich völlig abseits von dieser Gesamtentwicklung hält. Der religiöse wie der ethische Individualismus können, indem sie ihre eigene Begründung vollziehen, die Beziehung auf das Gegenbild des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens nirgends entbehren oder verleugnen; völlig unabhängig davon aber behauptet sich das Ganze der ästhetischen Kultur als die Region, die den ausschließlichen und eigentümlichen geistigen Besitz des Individuums auszumachen scheint. Je mehr indessen in der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts dieses Gebiet innerlich erstarkt und seiner selbst bewußt und mächtig wird, um so deutlicher sieht es sich vor die gleiche allgemeine Problematik gestellt. Das bloße Nebeneinander der Fragen bleibt nicht länger bestehen, sondern sie drängen zu einer Berührung und wechselseitigen Auseinandersetzung. Wiederum hat diese Auseinandersetzung zunächst lediglich den Charakter der Negation und der Abwehr; aber auch hier erweist sich der Widerstreit gegenüber der bloßen Indifferenz, in welcher die beiden Problemkreise bisher nebeneinanderlagen, als das fruchtbarere und wahrhaft fördernde Prinzip. Der Gegensatz, der hier im abstrakten Begriff ausgesprochen wird, hat seine lebendige Ausprägung in der Lehre und in der Geistesentwicklung Wilhelm von Humboldts gefunden. —

Humboldts erste Reflexionen über das Staatsproblem gehören dem Gedankenkreis an, der seine vollendete Dar=

stellung in Schillers »Briefen über die ästhetische Erziehung« gefunden hat. Die ästhetische Bildung wird hier zum Mittelglied, das zwischen den bloßen »Notstaat« der Wirklichkeit und den »Staat der Vernunft« treten und den Übergang vom einen zum andern ermöglichen soll. Der Mensch findet sich, sobald er sich seiner selbst bewußt wird, im Staate. Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn hinein, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte; die Not richtete denselben nach bloßen Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen vermochte. Aber ebendiese Notwendigkeit, die seinem bloß physisch-empirischen Dasein angehört, vermag ihn als freies Subjekt nicht zu fesseln. Er muß kraft des Gedankens das Band lösen, das die Natur ohne seine selbständige Mitwirkung geknüpft hat. So baut er denkend den Staat wieder von seinen ersten rationalen Grundlagen her auf; so läßt er ihn, in der Theorie, aus heller Einsicht und mit freiem Entschluß, durch einen wechselseitigen Vertrag der einzelnen, entstehen. Der wirkliche Mensch aber sieht sich durch diese Konstruktion der Vernunft mit einem Male entwurzelt und gleichsam in den leeren Raum hineingestellt. Ihm ist etwas genommen, das er tatsächlich besaß und dafür nur etwas angewiesen, das er besitzen könnte und sollte. »Das große Bedenken also ist, daß die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, daß um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Man muß also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.« Diese Stütze kann nur in einer Haltung des Individuums gefunden werden, in der es zugleich frei und

gebunden, der Natur angehörig und von ihr gelöst ist. Der ästhetische Zustand ist es, der diese doppelte Forderung erfüllt, indem er eine neue Einheit von Reellem und Ideellem, von Sinnlichkeit und Geistigkeit schafft. In ihm findet die Individualität eine wahrhafte und reine Allgemeinheit, wobei sie nichtsdestoweniger in ihrer Mannigfaltigkeit und Fülle erhalten bleibt. Hat sie diesen Punkt in ihrer inneren Bildung einmal erreicht, so ist sie auch dem Zwange, mit dem der bloße »Notstaat« sie bedrohte, entwachsen. »Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht«; wer in sich und durch sich zur Freiheit erwachsen ist, der bedarf jenes »Abstrakt des Ganzen« nicht mehr, durch welches das einzelne konkrete Leben vertilgt wird. —

Als Schiller diese Gedanken entwickelte, stand er bereits unter dem Eindruck von Wilhelm v. Humboldts philosophisch-politischem Jugendwerk. Schon in Humboldts »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«, die im Jahre 1792 verfaßt sind, bildet die Forderung der »Totalität des Charakters« den Maßstab und das leitende Prinzip für die Betrachtung und Wertung des Staatsgedankens. In ihr erhob Humboldt nur die Grundmaxime seines eigenen persönlichen Bildungsganges, an der er während seines ganzen Lebens festgehalten hat, zu allgemeiner Bedeutung. »Der Mensch scheint doch einmal da zu sein« — so schreibt er einmal an Schiller — »alles, was ihn umgibt, in sein Eigentum, in das Eigentum seines Verstandes zu verwandeln, und das Leben ist kurz, ich möchte, wenn ich gehen muß, so wenig als möglich hinterlassen, das ich nicht mit mir in Berührung gesetzt hätte[1].« Die »Gestalten der

[1] Briefwechsel zwischen Schiller u. Humboldt (Ausg. v. Leitzmann), S. 149.

Natur und der Menschheit« will er daher in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit auffassen und sie in ihrer gesamten Lebendigkeit und Fülle in den Kreis des eigenen Daseins hineinziehen[1]. »Bilde dich selbst«, lautet für ihn das erste Gesetz der wahren Moral; — und nur ihr zweites gebietet uns, durch das, was wir sind, auf andere zu wirken[2]. Unter diesem Gesichtspunkt wird nunmehr von Humboldt die Kritik des Staats und der gesellschaftlichen Ordnung durchgeführt. Das Grund- und Urrecht des Individuums, das es gegen beide zu verteidigen gilt, ist nicht mehr das Recht auf Freiheit innerhalb einer bestimmt abgegrenzten Einzelsphäre, wie etwa der Anspruch auf Gewissens- oder Denkfreiheit, sondern es ist gleichsam das Recht auf Eigentümlichkeit schlechthin. Der wesentliche Mangel des Staatsmechanismus besteht in seiner Tendenz, diese Eigentümlichkeit, diese inneren Unterschiede der einzelnen zum Ausgleich und damit zur Aufhebung zu bringen. Denn für ihn zählt der einzelne nicht nach dem, was er ist, sondern nach dem, was er für den Zweck, für welchen er ihn in Anspruch nimmt, leistet. Das lebendige und tätige Subjekt wird somit hier zum bloßen Werkzeug, die Differenz der Personen wird zu einer Indifferenz von Sachen herabgesetzt. Wenn sonst vom Standpunkt des Individuums gegen den Staat argumentiert wurde, so geschah es zumeist, weil er den einzelnen in dem Kreise seines ihm zugemessenen »natürlichen« Besitzes bedroht. Hier dagegen herrscht die entgegengesetzte Betrachtungsweise: nicht die

[1] Vgl. Humboldts Brief an Goethe 1800; Goethes Briefwechsel mit den Brüdern Humboldt, hg. von Geiger, S. 129. — [2] An Forster; vgl. R. Haym, W. v. Humboldt, Berlin 1856, S. 37; über Humboldts Stellung in der Entwicklung der Humanitätsidee s. Spranger, W. v. Humboldt u. die Humanitätsidee, Berlin 1909.

Störung dieses Besitzes, sondern die Fixierung und Bestätigung, die der Staat ihm gibt, bildet den eigentlichen Angriffspunkt. Denn dadurch wird in ein fertiges Gut verwandelt, was allein das Ergebnis der freien Selbsttätigkeit sein sollte. Der einzelne erlangt vom Staat Güter, aber er gewinnt sie, indem er sie als Gabe von außen hinnimmt, nur auf Kosten der Kräfte, die in ihm wirksam sind. »Allein was der Mensch beabsichtet und beabsichten muß, ist ganz etwas andres, es ist Mannigfaltigkeit und Tätigkeit. Nur dies gibt vielseitige und kraftvolle Charaktere, und gewiß ist noch kein Mensch tief genug gesunken, um für sich selbst Wohlstand und Glück der Größe vorzuziehen. Wer aber für andere so räsonniert, den hat man, und zwar nicht mit Unrecht, in Verdacht, daß er die Menschheit mißkennt und aus Menschen Maschinen machen will.«

Das also ist der eigentliche Vorwurf, der hier gegen den Staat erhoben wird, daß er die reine Subjektivität in die bloße Objektivität aufgehen läßt, — daß er auf Resultate, statt auf Energien ausgeht. »Der Gewinn, welchen der Mensch an Größe und Schönheit einerntet, wenn er unaufhörlich dahin strebt, daß sein inneres Dasein immer den ersten Platz behaupte, daß es immer der erste Quell und das letzte Ziel alles Wirkens, und alles Körperliche und Äußere nur Hülle und Werkzeug desselben sei, ist unabsehlich.« Es herrscht in dieser Ansicht der echt Goethesche Geist, der alles äußere Tun nur »symbolisch« nehmen und werten will. Demnach darf es auch niemals der bloße Nutzen sein, auf den wir uns in der Rechtfertigung der Gesellschaft zu berufen haben, sondern ihr eigentlicher Sinn muß darin gesucht werden, daß durch Verbindungen, die aus dem Innern der Wesen ent-

springen, einer den Reichtum des andern sich zu eigen mache und so die Totalität des menschlichen Seins sich mittelbar verwirkliche. Hierbei empfängt jeder einzelne vom andern um so mehr, als er ihm selbst an Gehalt mitzuteilen vermag: je individueller der Urgrund des Handelns ist, um so umfassender und allgemeiner ist die Wirkung, die von ihm ausgeht. Dieser innere Reichtum des Gebens und Nehmens aber wird sofort vernichtet, sobald er der Vormundschaft durch eine äußere Instanz unterstellt wird. Daher hat sich der Staat als solcher jedes Eingriffs in dieses unendlich feine Gewebe, das sich in den Beziehungen der Individuen darstellt und herstellt, zu enthalten. Ihm genüge es, die materiellen Grundlagen zu schaffen und zu sichern, auf denen die geistigen Zusammenhänge sich sodann als ein freies Werk der einzelnen erheben werden. Er gebe jeden sich selber zurück und erwarte getrost, wie aus der ungehemmten Entfaltung der besonderen Antriebe die allgemeine Harmonie der Kräfte sich entwickeln wird. »Physische und moralische Natur würden diese Menschen schon noch aneinanderführen, und wie die Kämpfe des Kriegs ehrenvoller sind, als die der Arena, wie die Kämpfe erbitterter Bürger höheren Ruhm gewähren, als die getriebener Mietsoldaten; so würde auch das Ringen der Kräfte dieser Menschen die höchste Energie zugleich beweisen und erzeugen.« Nicht in der Erziehung und Menschenbildung, nicht in der Wirkung auf Sitten und Charakter der Nation kann daher der Staat seine Aufgabe suchen, denn er würde diesen Gebieten nur sein eigenes Gesetz: das Gesetz der äußerlichen Regelung und der mechanischen Gleichförmigkeit aufprägen. In dem Maße, in dem der Bürger von seiner Kindheit an schon zum Bürger erzogen wird, wird

auch der Mensch dem Bürger geopfert. Die wahre, für beide Seiten fördernde Abgrenzung der Gebiete wird nur erreicht, wenn der Staat sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand und für die Kultur der Bürger enthält und keinen Schritt weitergeht, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist: »zu keinem andren Endzwecke beschränke er ihre Freiheit[1]«.

So wird der Staat von Humboldt zum Mechanismus gemacht, damit die einzelnen sich ungehemmt als Organismus entfalten können; so wird ihm aller geistige Inhalt geraubt, um ausschließlich auf die Individuen übertragen zu werden. Humboldts ganzer Sinn ist auf die reine Ausbildung der Persönlichkeiten gerichtet; an das »Abstrakt des Ganzen« dagegen fesselt ihn keine innere Neigung. Dennoch läßt sich schon in diesen Betrachtungen seines Jugendwerkes der Punkt bezeichnen, bei welchem später die Vermittlung dieses Gegensatzes einsetzen konnte. Denn wenn der Staat hier durchweg als eine bloße Maschine behandelt wird, so wird doch in der Nation ein Analogon persönlichen und individuellen Lebens anerkannt. Auch ihr wird, wie den einzelnen, ein »freies Wirken« zugeschrieben. »Und dies letztere, das freie Wirken der Nation untereinander, ist es eigentlich, welches alle Güter bewahrt, deren Sehnsucht die Menschen in eine Gesellschaft führt. Die eigentliche Staatsverfassung ist diesem, als ihrem Zwecke, untergeordnet, und wird immer nur als ein notwendiges Mittel, und, da sie allemal mit Einschränkungen der Freiheit verbunden ist, als ein notwendiges Übel gewählt[2]«. Damit aber ist bereits auf ein Gebilde hingewiesen, in dem »Allge-

[1] Ideen zu einem Versuch usw.; Werke (Akademie-Ausg.) I, 107 ff., 113 ff, 129, 143. — [2] Ideen, a. a. O., I, 236.

meinheit« und »Konkretion« sich wechselseitig durchdringen; denn wie das einzelne Subjekt, so ist auch jede besondere Nation für Humboldt ein eigentümliches Ganze, das ein spezifisches Gesetz der Bildung in sich trägt. Sie gehört zu jenen »Gestalten der Natur und der Menschheit«, die er in ihrer Fülle und ihrer inneren Unterschiedenheit anschaulich zu erfassen trachtet. Hier lag der Keim zu einer neuen Bestimmung des Staatsbegriffs, der freilich erst zur Entfaltung kam, als Humboldt, in der eigenen staatsmännischen Wirksamkeit und in der harten Schule der Napoleonischen Zeit, den Zusammenhang von Nation und Staat tiefer begreifen gelernt hatte. Wieder stellt er jetzt, in der Denkschrift über die deutsche Verfassung vom Dezember 1813, den Begriff der Nation an die Spitze, — und wieder erblickt er in ihm die Vermittlung für einen fundamentalen Gegensatz, der durch alles geistige Leben hindurchgeht. In der Art, wie die Natur Individuen in Nationen vereinigt und das Menschengeschlecht in Nationen absondert, sieht er ein überaus tiefes und geheimnisvolles Mittel, »den einzelnen, der für sich nichts ist und das Geschlecht, das nur im einzelnen gilt, in dem wahren Wege verhältnismäßiger und allmählicher Kraftentwicklung zu erhalten«, — »und obgleich die Politik« — so fügt er hinzu — »nie auf solche Ansichten einzugehen braucht, so darf sie sich doch nicht vermessen, der natürlichen Beschaffenheit der Dinge entgegen zu handeln«. Wie nun das Gefühl, daß Deutschland ein Ganzes ausmache, aus keiner deutschen Brust zu vertilgen sei, und wie es nicht bloß auf Gemeinsamkeit der Sitten, Sprache und Literatur, sondern auf der Erinnerung an gemeinsam genossene Rechte und Freiheiten, gemeinsam erkämpften Ruhm und bestandene Gefahren beruhe, — so bedürfe

dieses Gefühl auch eines festen und bestimmten äußeren Ausdrucks. Denn nur eine nach außen hin starke Nation kann den Geist in sich bewahren, aus dem auch alle Segnungen im Innern strömen. Deutschland muß frei und stark sein, »um das, auch wenn es nie einer Prüfung ausgesetzt würde, notwendige Selbstgefühl zu nähren, seiner Nationalentwicklung ruhig und ungestört nachzugehen, und die wohltätige Stelle, die es in der Mitte der europäischen Nationen für dieselbe einnimmt, dauernd behaupten zu können[1]«. Hier spricht sich, wie man sieht, nicht nur ein verändertes Nationalgefühl, sondern auch ein verändertes Staatsgefühl aus. Zwischen beiden Momenten kommt es jetzt für Humboldt zu einer neuen Synthese. Das politische Jugendwerk hatte scharf und bestimmt zwischen »Nationalanstalten« und »Staatseinrichtungen« geschieden. Wenn jene eine autonome Vereinigung mehrerer zu dem gleichen Ziele sind, so sind diese festgewordene Institutionen, die sich den Individuen ohne ihr Zutun und wider ihren Willen aufdrängen; — wenn jene die Zugehörigkeit zur Gesamtheit der selbständigen Entscheidung anheimstellen, so behalten diese immer den Charakter von Zwangsgemeinschaften, die dem einzelnen nur die Rolle eines passiven Werkzeugs übrig lassen. Eben hieraus aber folgte, im Zusammenhange von Humboldts Ideen, der Satz, daß die Nationalanstalten nichts anderes sein dürfen und können, als lockere Verbände, die jeder Zusammenfassung zu einem Gesamtwillen und einer »Gesamtpersönlichkeit« entzogen werden müssen. Angesichts der »Menge von Unbequemlichkeiten«, die auch

[1] Denkschrift über die deutsche Verfassung, Werke XI, 95 ff.; über Humboldts Stellung zu den nationalen Fragen in dieser Epoche vgl. Meinecke, a. a. O. S. 187 ff.

diese Anstalten noch mit sich führen, wurde daher eine ausdrückliche Verordnung des Staates verlangt, »daß jede moralische Person oder Gesellschaft für nichts weiter, als für die Vereinigung der jedesmaligen Mitglieder anzusehen sei, und daher nichts daran hindern könne, über die Verwendung der gemeinschaftlichen Kräfte und Mittel durch Stimmenmehrheit nach Gefallen zu beschließen[1]«. Es ist eine andere Form des Aufbaus und des Fortschritts vom Einzelnen zum Ganzen, die Humboldt in seinen späteren politischen Denkschriften vertritt. Der Geist der Steinschen Reformen ist nun in ihm lebendig geworden und strebt nach einem theoretischen Ausdruck. In der Denkschrift für Stein über Preußens ständische Verfassung, die Humboldt im Jahre 1819 entworfen hat, wird davon ausgegangen, daß das Leben im Staat drei Stufen der Tätigkeit und Teilnahme am Ganzen aufweise: das passive Fügen in die eingeführte Ordnung, die Teilnahme an der Gründung und Erhaltung der Ordnung aus dem allgemeinen Beruf des Staatsbürgers, und schließlich die Teilnahme aus besonderm Beruf als Staatsdiener. Gerade die mittlere Stufe aber sei seit einer langen Reihe von Jahren im preußischen Staate verlassen worden; — aus Ehrgeiz und Eitelkeit habe man sich zur höheren gedrängt, aus Schlaffheit und Trägheit sei man in die niedere zurückgesunken. Damit aber seien zugleich die Bande lockerer geworden, durch die der Bürger außer dem allgemeinen Verbande Mitglied kleiner Genossenschaften ist. So kam es, daß die einzelnen, als sie durch die französische Revolution wieder in den Strom der politischen Begebenheiten fortgerissen und zur Teilnahme am politischen Leben von neuem erweckt wurden,

[1] Ideen, a. a. O., 132, 200.

sich mit Überspringung aller Mittelglieder wieder den allgemeinsten und höchsten Regierungsmaßregeln unmittelbar zuwandten. Der preußische Staat muß indes kraft seiner Eigenart versuchen, einen anderen Weg zu gehen. Seine Grundtendenz muß es sein, das Interesse stufenweise an die im Staate vorhandenen einzelnen kleinen Bürgergemeinschaften zu knüpfen, es dafür zu erwecken, und dem schon überhaupt an Staatsbegebenheiten vorhandenen diese Richtung zu geben. Auf diese Weise erst kann der Staat in der erhöhten sittlichen Kraft der Nation und ihrem belebten und zweckmäßig geleiteten Anteil an ihren Angelegenheiten eine sichere Bürgschaft seiner Erhaltung nach außen und seiner inneren fortschreitenden Entwicklung gewinnen. Immer anschaulicher muß die Gewißheit werden, daß das bloße Regieren durch den Staat, da es Geschäfte aus Geschäften erzeugt, sich mit der Zeit in sich selbst zerstören, in seinen Formen immer hohler werden und seine Beziehung auf die eigentlichen Bedürfnisse und Gesinnungen des Volkes immer mehr verlieren muß. Das Gegengewicht hiergegen läßt sich nur in einer politischen Organisation des Volkes finden, die ihrerseits wieder aus gleichmäßig organisierten Teilen aufgebaut sein muß, wobei die Staatsgewalt nur zu verhindern hat, daß diese Teile sich unrechtmäßig Gewalt antun oder sich doch zu scharf abgrenzen, um in ein Ganzes zusammenzuschmelzen[1]. In diesen Forderungen ist die beherrschende und leitende Idee von Humboldts politischem Jugendwerk mit den konkreten Aufgaben des staatlichen Lebens versöhnt. Auch jetzt werden die »Nationalanstalten« zwischen das Einzelsubjekt und das Ganze ge-

[1] Denkschrift über Preußens ständige Verfassung vom 4. Februar 1819, Werke XII, 1, 225 ff.

stellt; aber sie dienen nicht mehr beliebigen, nach Willkür ergriffenen Zielen, sondern sind dazu bestimmt, innerhalb ihrer Besonderheit, den allgemeinen Zweck des Staates zur Darstellung und zur Durchführung zu bringen. In der Erhaltung dieser Besonderheit gegenüber den nivellierenden Tendenzen der bloßen Regierungsgewalt liegt jetzt das Ziel von Humboldts politischem »Individualismus«. —

Dieses Ziel kann freilich in der Denkschrift über Preußens ständische Verfassung, in der sich Humboldt durch die Rücksicht auf die bestimmte geschichtliche Lage und auf seine eigene politische Stellung vielfach äußerlich und innerlich gebunden zeigt, nicht in reiner theoretischer Darstellung hervortreten; aber schon vorher hatte Humboldt, in universalgeschichtlicher Betrachtung, die neue Grundanschauung für sich festgestellt. In den »Betrachtungen über die Weltgeschichte« vom Jahre 1814, die erst durch Leitzmanns Veröffentlichungen aus dem Tegeler Archiv und durch die Akademieausgabe von Humboldts Werken bekannt geworden sind, ist die Stellung, die Humboldt nunmehr dem einzelnen im Verhältnis zur Gesamtheit gibt, am prägnantesten und klarsten bezeichnet. Der einzelne ist im Verhältnis zu seiner Nation nur in der Art ein Individuum, wie ein Blatt im Verhältnis zum Baum; denn auch das Menschengeschlecht ist eine »Naturpflanze«, gleich dem Geschlecht der Löwen und Elefanten, nur daß sich bei ihm zu den Keimen der sichtbaren organischen Bildung die Idee der Sprache und Freiheit gesellt. Man muß daher durchaus aufhören, mit einer gewissen distributiven Gerechtigkeit immer die Individuen zu verfolgen, nur auf das Ganze sehen und den Gang der Veredlung nur an ihm bemerken. »Denn alle Kraft des Daseins

in der Schöpfung macht nur eine Masse aus, und wie die Individualität, als etwas gleichsam Relatives einer stufenweisen Erweiterung fähig ist, so ist ihr Bewußtsein auch nur das eines individuellen und momentanen Daseins ... Die Weltgeschichte ist daher und in dem geteilten irdischen Dasein nur die uns sichtbare Auflösung des Problems, wie ... die in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der Kraft nach und nach zur Wirklichkeit kommt.« Ein Tier der Geselligkeit ist der Mensch somit nicht in dem Sinne, daß er, wie andere Tierarten auch, eines anderen zum Schutz, zur Hilfe, zur Zeugung und zum Gewohnheitsleben bedarf; sondern in der tieferen Bedeutung, daß er sich nur im anderen zum Bewußtsein seines Selbst erhebt und ein »Ich« ohne »Du« vor seinem Verstande und seiner Empfindung ein Unding sind. So reißt sich in seiner Individualität (in seinem Ich) zugleich die seiner Gesellschaft (seines Du) los[1]. Denn im physischen, wie im geschichtlich-sittlichen Sinne bedeutet »Leben« nichts anderes, als daß in einer Masse von Materie eine Gedankenform als Gesetz herrschend erhalten wird. In der physischen Welt heißt diese Form und dieses Gesetz Organisation, in der intellektuellen und moralischen heißt sie Charakter. Einen solchen Charakter hat die Menschheit als Ganzes; denn der Geist, der sie beherrscht, überlebt den einzelnen, und so ist die Beobachtung dieses sich forttragenden, anders gestaltenden, aber auch selbst manchmal wieder untergehenden Geistes das eigentliche Thema der Weltgeschichte. Die Nation wird in dieser Betrachtungsweise zum Individuum, wie der einzelne zum »Individuum vom Individuum« wird. »Daß der Begriff

[1] Betrachtungen über die Weltgeschichte, Werke III, 350 ff., vgl. III, 377.

der Menschheit, auch durch diese ganze Totalität, jemals wirklich erweitert, die alten Marksteine der Schöpfung verrückt würden, ist in der Zeit unmöglich. *Μη ματευε θεος γενεσθαι*! Aber möglich und notwendig ist, daß der Inbegriff der Menschheit, die Tiefe innerhalb ihrer Grenzen nach und nach zur Klarheit des Bewußtseins komme und der Geist durch das Streben danach und das teilweise Gelingen die Idee der Menschheit und (wie eines durch das Ich gegebenen Dus) die der Gottheit d. i. der Kraft und Gesetzmäßigkeit an sich, rein und fruchtbar in sich aufnehme.« Hier liegt das wahrhafte Telos der Weltgeschichte, das von jeder Teleologie, die dem Geschehen bestimmte materiale Einzelzwecke unterlegt, streng zu scheiden ist. Nicht aus wenigen Jahrtausenden herausgegrübelte, einem fremden, mangelhaft gefühlten und noch mangelhafter erkannten Wesen angedichtete Absichten, sondern die Kraft der Natur und des Menschen ist es, was man in der Weltgeschichte zu erkennen hat: »da aber das Ganze nur am einzelnen erkennbar ist, so muß man Nationen und Individuen studieren«. Noch immer ist es, wie man sieht, der Begriff der Form und der geistigen Energie, der im Mittelpunkt von Humboldts Denken steht. Aber dieser Begriff führt jetzt nicht mehr zur Einschränkung der Staatswirksamkeit; denn die Nationen und mit ihnen die Staaten, als ihr sichtlicher Ausdruck, sind selbst in den Kreis der geistigen Energien und der ursprünglichen Lebensmächte aufgenommen, deren Totalität es in der welthistorischen Betrachtung zu überschauen gilt.

Darin freilich ist Humboldt seiner ursprünglichen Gesinnung treu geblieben, daß es das Leben der Ideen ist, welches er im Leben der Staaten erkennen will, und daß

es ihn daher überall mehr zum Schauen als zum unmittelbaren praktischen Wirken hindrängt. Das nachdenkende, betrachtende, forschende Leben bleibt ihm doch stets — wie er in einem Briefe vom Jahre 1824 an Charlotte Diede schreibt — das höchste und menschlichste. Der Geschäftigkeit des Tages gegenüber aber wandelt sich in ihm diese innere und tiefe Freude am Schauen leicht zu einer Neigung am bloßen Zuschauen. Mitten in der praktischen Arbeit überläßt er sich diesem Gefühl. »Es kann zwar sein« — so schreibt er — »daß das nicht so in jeder Natur ist, aber der meinigen ist es sogar mehr als billig ist, eigen, das Leben wie ein Schauspiel anzusehen, und selbst, wenn ich in Lagen war, wo ich ernsthaft selbst mithandeln mußte, hat mich diese Freude am bloßen Zusehen der Entwickelungen der Menschen und Ereignisse nie verlassen. Ich habe darin zugleich eine große Zugabe zu meinem inneren Glück und eine nicht geringe Hilfe bei jeder Arbeit selbst gefunden.« Und zu dieser Betrachtungsweise gesellt sich der andere Grundzug, daß er, indem er alles äußere Sein und Geschehen auf ein inneres zurückzubeziehen sucht, zuletzt doch immer wieder bei dem Geheimnis der Individualität endet. »Auch in den Weltbegebenheiten und den Ereignissen, die ganze Staaten erleben« — so urteilt er noch gegen Ende seines Lebens — »bleibt doch immer das eigentlich Wichtige dasjenige, was sich auf die Tätigkeit, den Geist und die Empfindung einzelner bezieht. Der Mensch ist überall einmal der Mittelpunkt, und jeder Mensch bleibt doch am Ende allein, so daß nur, was in ihm vor- und aus ihm ausgeht, auf ihn Wichtigkeit ausübt[1].« In dieser

[1] An Charlotte Diede, 9. Mai 1826; Humboldts Briefe an eine Freundin, hg. von Leitzmann, I, 284 f.; vgl. I, 106, 142, II, 50, 84, u. f.

Richtung des Geistes, in der die eigentliche Größe des Menschen und des Denkers Humboldt gegründet ist, liegt doch zugleich die notwendige Schranke für das, was er als Politiker und als Theoretiker der Politik zu leisten vermochte. Die wahrhafte Vollendung des Staatsbegriffs des deutschen Idealismus konnte nicht aus dem Pathos der ästhetischen Betrachtung, sondern nur aus dem der sittlichen Tat hervorgehen; sie hat sich nicht in dem Humanitätsideal Humboldts, sondern in der philosophischen Weltanschauung Fichtes, die rein und ausschließlich im Grundbegriff des Tuns wurzelt, vollzogen.

5.

Von allen deutschen Denkern, die noch in der Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts wurzeln, hat Fichte zu den Problemen des staatlichen Lebens die nächsten inneren und persönlichen Beziehungen. Noch bevor das System der Wissenschaftslehre in seinem Geiste entworfen ist, wendet er sich den Fragen der unmittelbaren politischen Gegenwart zu, um sie aus der Welt des reinen Gedankens heraus zu begreifen. Die »Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas« und die »Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution« sind — neben dem religionsphilosophischen »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« — die ersten Schriften, mit denen er an die Öffentlichkeit tritt. Dennoch tritt auch bei ihm der Staatsbegriff keineswegs als ein fertiges Ganze heraus, sondern er ist all den inneren Wandlungen unterworfen, die sich in Fichtes theoretischer Philosophie vollziehen.

Er begleitet die Entwicklung dieser Philosophie als eine allgemeine Aufgabe, die ständig festgehalten wird, die aber ihre Lösung nicht aus sich selbst heraus finden kann, sondern mit allen geistigen Grundfragen — mit den Fragen der Ethik, wie mit denen der Logik und der wissenschaftlichen Prinzipienlehre — innig verwoben ist. Fichte hat von den Deutschen behauptet, daß sie nicht nur ein rein geschichtliches, durch die historische Tradition gebildetes Selbst, sondern auch ein »metaphysisches« Selbst besäßen: ein Satz, der in seiner Sprache nichts anderes besagt, als daß sie sich dieses Selbst in freier geistiger Tat gegeben und gegründet hätten. In diesem Worte liegt die Objektivierung einer persönlichen Grunderfahrung seines Lebens und seines inneren Bildungsganges. Fichte hat sich, als Philosoph und als Bürger der Kultur, nicht zu jenen »Erdgeborenen« gezählt, »welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen«. Alle bloß naturhaften Wurzeln des Vaterlandsgefühls und seine Begründung in dumpfen, ihrer selbst nicht bewußten Trieben hat er von sich gewiesen. Und diese Anschauung, die er in den Vorlesungen der Jahre 1804 und 1805 über die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« aussprach, hat er im Prinzip auch dann noch festgehalten, als ihm die Begriffe des Weltbürgertums und des Deutschtums sachlich in eine Einheit zusammenfielen. Dennoch hat ebendieser Denker, der von der reinen *Wissenschaftslehre* ausging, damit geendet, in der *Staatslehre* den Mittelpunkt aller echten Bildung zu sehen. »Was wollen denn zuletzt« — so urteilt er — »alle unsere Bemühungen um die abgezogensten Wissenschaften? Lasset sein, der nächste Zweck dieser Bemühungen sei der, die Wissenschaften fortzupflanzen von Geschlecht

zu Geschlecht und in der Welt zu erhalten, warum sollen sie denn auch erhalten werden? Offenbar nur, um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten. Dies ist ihr letzter Zweck; mittelbar dient sonach, sei es auch erst in einer späteren Zukunft, jede wissenschaftliche Bestrebung dem Staate.« In Wahrheit bestand hier für Fichte eine reine und vollständige Wechselwirkung: die Lehre vom Wissen hat seine Lehre vom Staate gestalten helfen, wie umgekehrt diese auf jene zurückwirkte.

Um den Ausgangspunkt von Fichtes Staatslehre zu bestimmen, muß man daher auf die erste Voraussetzung seiner theoretischen Philosophie: auf seinen spezifischen Freiheitsbegriff zurückgehen. Die Lehre von der Freiheit aber ist für Fichte mit der Lehre vom Ich gleichbedeutend. Schon das politische Jugendwerk Fichtes, die »Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution« lassen daher die Deduktion der unveräußerlichen, durch keinen Vertrag aufhebbaren Urrechte in den Begriff des »reinen Ich« einmünden. Das »Recht zum Ich« ist das Grundrecht, das jedem einzelnen verbürgt sein muß. »Durch das Sittengesetz in mir wird die Form meines reinen Ich unabänderlich bestimmt: ich soll ein Ich, — ein selbständiges Wesen, eine Person sein — ich soll meine Pflicht immer wollen; ich habe demnach ein Recht, eine Person zu sein und meine Pflicht zu wollen.« Näher ergibt sich, indem wir diese ursprüngliche Forderung zerlegen, daß in ihr sowohl Rechte der unveränderlichen Geistigkeit, als Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit beschlossen sind. Denn eben dies ist die Art jedes ethischen Wirkens, daß in ihm eine konstante geistige Form der wandelbaren und modifizierbaren Sinnenwelt

aufgeprägt wird. In unserem Selbst, sofern es nicht durch äußere Dinge vermöge der Erfahrung geformt wird, sondern sofern es sich uns in der reinen und unbedingten Forderung des Sollens darstellt, besitzen wir das Urbild, nach dem das vermittelte Wirken in der Sinnenwelt sich zu vollziehen hat. Diese ursprüngliche unveränderliche Form unseres Selbst begehrt die veränderlichen Formen desselben, welche durch Erfahrung bestimmt werden, d. h. seine wechselnden Neigungen und Ziele, wie sie durch die Verschiedenheit der empirisch-sinnlichen Objekte bezeichnet werden, mit sich selbst einstimmig zu machen und heißt darum Gebot; — sie begehrt dies durchgängig für alle vernünftigen Geister, da sie die ursprüngliche Form der Vernunft an sich ist — und heißt darum Gesetz. Mit dieser »Vernunft an sich«, nicht mit dem »Ding an sich«, und nicht mit dem empirisch-individuellen Subjekt hebt Fichtes Spekulation an. »So lange die größte Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloß auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche, und auf seinem Gebiete giebt es nur einen Willen. Mehrere Individua sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergehen läßt. Auf diesem Felde herrscht der Vertrag, ihn schließen mehrere[1].« Und von diesem »Vertrag der Mehreren« sucht nun Fichte, im Sinne der naturrechtlichen Methode, das Wesen und die Bestimmung des Staates abzuleiten. Daß damit nicht etwa ein geschichtliches Faktum erzählt, sondern lediglich das methodische Prinzip der Beurteilung festgestellt werden soll, versteht sich für ihn, den Schüler Kants, von selbst — und auch Rousseau verwahrt er energisch gegen das

[1] Beiträge, Sämtl. Werke VI, 108f.; vgl. VI, 170f.; 59.

Mißverständnis, daß sein Begriff des Gesellschaftsvertrags bei ihm die Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Staates, nicht die Antwort auf die Frage nach seiner Legitimation sein solle[1]. Daß jedoch rechtmäßigerweise kein anderes Prinzip als das Rousseausche gelten könne und daß jeder Staat, der ihm in seinem Aufbau widerstreitet, völlig ungerecht verfahre, — dies ist hier das grundlegende Axiom, das Fichte für alle seine weiteren Ableitungen annimmt. Darin aber liegt für ihn die weitere Konsequenz, daß, wie das Verhältnis des einzelnen zum Staate als ein vertraglich-eingegangenes gedacht werden kann, es ebenso wiederum als vertraglich-lösbares gedacht werden muß. Sobald ein einzelner durch Worte oder Handlungen seinen Willen zu erkennen gibt, die Vereinigung aufzuheben, ist er, vor dem unsichtbaren Richterstuhle, nicht mehr im Vertrage: er hat kein Recht mehr auf den Staat, der Staat keins mehr auf ihn. Denn es ist ein unveräußerliches Recht des Menschen, auch einseitig, sobald er will, jeden seiner Verträge zu lösen; Unveränderlichkeit und ewige Gültigkeit irgendeines Vertrages ist der härteste Verstoß gegen das Recht der Menschheit an sich[2].

Auch Fichtes »Grundlage des Naturrechts« vom Jahre 1796 steht noch innerhalb dieser Gesamtanschauung — aber da dies Werk, wie schon sein Titel hervorhebt, »nach Prinzipien der Wissenschaftslehre« gestaltet ist, so stützt es sich auf ein breiteres systematisches Fundament, und gibt, kraft dieser Beziehung, den einzelnen Begriffen eine veränderte Bedeutung. Es ist insbesondere die Deduktion des Rechtsbegriffs selbst, in der sich diese Wandlung ausprägt. Wenn in den »Beiträgen« die Prinzipien

[1] Beiträge, S. W. VI, 80. — [2] a. a. O., VI, 115, 159.

des Rechts aus denen der Sittlichkeit abgeleitet werden, so geht das »Naturrecht« umgekehrt auf eine scharfe Trennung beider Gebiete aus. Der tiefere Grund dieser Scheidung ist in der allgemeinen Analyse des Gegenstandsproblems zu suchen, die in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« vom Jahre 1794 gegeben worden war. Die transzendentale Umwendung der Fragestellung der Philosophie, die hier vollzogen war, greift nun auch auf die Rechtsphilosophie über. Der »dogmatische« Standpunkt, wie er sich im Gebiet der reinen Erkenntnislehre darstellt, besteht nach Fichte darin, daß das »Objekt«, als absolutes gegebenes Datum vorausgesetzt und nur danach gefragt wird, wie dieses an sich bestehende Sein zur »Vorstellung« und zum Bewußtsein gelangen könne: während die idealistische Ansicht zeigt, daß umgekehrt alles, was wir »Sein« nennen, nichts anderes als der Ausdruck für die Notwendigkeit bestimmter Grundakte der Intelligenz ist. Der Begriff vom Objekt entsteht, indem die freie Intelligenz in ihren Tathandlungen sich selbst begrenzt. Er beruht darauf, daß, mitten in der Ausübung der Tätigkeit des Denkens, dieser Tätigkeit eine Schranke gesetzt wird. Der Gegenstand, im theoretischen Sinne, ist somit nicht der absolute äußerliche Grund dieser Schranke, sondern er ist die Schranke selbst, sofern sie in objektiver Form angeschaut wird[1]. Wendet man das Prinzip dieser Betrachtung auf die Grundlegung des »Naturrechts« an: so erscheint es nunmehr als der eigentliche Mangel aller Deduktionen, die bisher auf diesem Gebiete versucht wurden, daß auch sie unter der gleichen petitio principii standen, die für die dogmatische Fassung des Gegenstands-

[1] S. oben S. 458 ff.

begriffs überhaupt bezeichnend ist. Wie hier eine Mehrheit von Dingen, so wurde dort eine Mehrheit von Rechtssubjekten schlechthin vorausgesetzt. Die wesentliche Forderung der Theorie aber geht eben dahin, den Begriff aufzuweisen, der die Annahme einer solchen Mehrheit erst begründet und rechtfertigt. Und eben diese Leistung ist es, die nunmehr dem Begriff des Rechts zugewiesen wird: er entsteht nicht aus einem Verhältnis, daß sich die einzelnen Subjekte nachträglich zueinander geben, sondern er ist es, worin sich für das Ich die Notwendigkeit der Setzung fremder Subjekte ursprünglich ausspricht und konstituiert. Wenn die Wissenschaftslehre es unternimmt, die Deduktion des »Nicht-Ich« im Sinne des physisch-materiellen Gegenstandes zu vollziehen, so soll die Rechtslehre in gleicher Weise das Nicht-Ich in der Form der *Person*, in der Form des »Du« oder »Er« zur Ableitung bringen. Wenn wir in jener von der Anschauung und der »produktiven Einbildungskraft« ausgingen, so gehen wir in dieser von der Grundform des Willens und von seiner Selbstbestimmung aus. Das vernünftige Wesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne diese zugleich als eine *bestimmte* Wirksamkeit zu denken; diese Bestimmtheit aber drückt sich wiederum nur darin aus, daß es sein Wirken auf ein Objekt bezieht. Solange nun dieses Objekt nur als ein »Ding«, als Gegenstand der Sinnenwelt gedacht wird: solange wird zwar die Forderung der Bindung des Willens, aber nicht die seiner Selbstbestimmung erfüllt. Denn dem bloßen Sinnending gegenüber besteht lediglich ein Bewußtsein der Passivität; es erscheint nur als das äußerliche Hemmnis, das sich unserem Streben entgegenstellt. Sollen wir uns dagegen zugleich als frei und gebunden, als bestimmt und be-

stimmend, und zwar beides in ein und demselben ununterscheidbarem Akte, finden, so kann dies nur dadurch geschehen, das wir auch das begrenzende Moment noch der Sphäre der Freiheit angehörig denken. Hier darf daher nicht das »Aktive« dem »Passiven« schlechthin, sondern hier muß ein bestimmtes »Quantum« der freien Tätigkeit einem anderen entgegengesetzt werden. Indem das Ich ein gewißes Maß freier Tätigkeit in sich setzt, muß es gleichzeitig ein entsprechendes Maß von ihr außer sich setzen. Das endliche Vernunftwesen kann, mit anderen Worten, sich selbst keine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben. Es eignet sich die gesamte Sphäre des Wirkens nicht ausschließend zu, sondern begrenzt sie durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit anderer Vernunftwesen. Dies Verhältnis nun: daß nämlich in einem Ganzen vernünftiger Wesen jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heißt das Rechtsverhältnis, und die hier aufgestellte Formel heißt der Rechtssatz[1]. Die geforderte transzendentale Umwendung ist jetzt vollzogen: der Bestand des Rechts folgt nicht aus dem Dasein verschiedener vernünftiger Subjekte, sondern die Anerkennung der notwendigen Geltung einer Rechtsnorm ist selbst die Bedingung dafür, daß das Ich nicht etwa nur empirische Dinge, sondern auch freie, sich selbst bestimmende Vernunftwesen außer sich annehme.

Aber diese »Deduktion« des Rechts als eines konsti-

[1] Grundlage des Naturrechts (1796), § 3 u. 4; S. W. III, 30 ff., 52; System der Sittenlehre (1798); S. W. IV, 218 ff.

tutiven Grundbegriffs des geistig-sittlichen Seins ist nun für Fichte auf den Begriff des Staats zunächst nicht übertragbar. Denn der Staat gründet sich zwar auf das Recht und kann und will, nach Fichte, nichts anderes als die äußere Bürgschaft für die Durchführung des Rechts bedeuten; aber eben dadurch scheint er lediglich zur äußeren Zwangsanstalt werden zu müssen, die mit bestimmten physischen Zwangsmitteln ausgerüstet ist. Sobald (wie es in den wahrhaft sittlichen Verhältnissen der Fall ist) diese Notwendigkeit des Zwanges entfällt, ist daher auch sein eigenes Sein hinfällig geworden. Das Leben im Staate gehört demnach — wie noch Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten vom Jahre 1794 es aussprechen — nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, sondern es ist nur ein unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen, unter reinen Vernunftgesetzen stehenden Gesellschaft. Wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, geht der Staat auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen[1]. Die »Grundlage des Naturrechts« scheint diese Ansicht zu wiederholen; aber sie verwendet hierbei für das Verhältnis des staatlichen Lebens zum »Leben in der Vernunft« einen Begriff, der über die bloße Kategorie von Mittel und Zweck bereits hinausführt. Die Natur — so wird hier dargelegt — fügt im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Wie die Vernunft nur Eine ist, so soll auch ihre Darstellung in der Sinnenwelt nur eine sein und die Menschheit somit ein einziges organisches und organisierendes Ganze der Vernunft ausmachen. Sie

[1] Über die Bestimmung des Gelehrten, 2te Vorl.. S. W. III, 306.

wurde in mehrere, voneinander unabhängige Glieder getrennt; aber schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf und verschmilzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in eins umschafft[1]. So gibt diese »Naturveranstaltung« zwar nicht die Vernunft in ihrem reinen Wesen wieder; aber sie ist doch ihr lebendiges Symbol und ihre adäquate geschichtlich-sinnliche Erscheinung. In dieser Auffassung befestigt sich Fichte um so mehr, als ihm, über die bloß rechtlichen Aufgaben des Staates hinaus, seine sozialen Aufgaben zum Bewußtsein kommen. Hier liegt der eigentliche entscheidende Fortschritt, den seine Theorie gewinnt. »Es ist zwar nicht geradzu unrichtig und läßt einen guten Sinn zu« — so heißt es im »geschlossenen Handelsstaat« von 1801 und man kann in diesen Worten eine Beziehung auf Humboldts Ideen über die Grenzen der Staatswirksamkeit finden[2] — »wenn man sagt: der Staat habe nichts mehr zu tun, als nur jeden bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigentume zu erhalten und zu schützen: wenn man nur nicht oft in der Stille vorauszusetzen schiene, daß unabhängig vom Staate ein Eigentum stattfinde, daß dieser nur auf den Zustand des Besitzes, in welchem er seine Bürger antreffe, zu sehen, nach dem Rechtsgrunde der Erwerbung aber nicht zu fragen habe. Im Gegensatze gegen diese Meinung würde ich sagen: es sei die Bestimmung des Staates, jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst ein-

---

[1] Naturrecht; S. W. III, 203. — [2] Humboldts »Ideen« sind vollständig erst im Jahre 1851 erschienen; die wesentlichen Grundgedanken sind aber bereits in den Kapiteln enthalten, die in der »Berlinischen Monatsschrift« und in Schillers »Thalia« abgedruckt wurden.

zusetzen, und sodann erst, ihn dabei zu schützen[1].« Ihre vollständige Bestimmung aber erhalten diese Sätze erst durch den spezifischen Sinn, den Fichte dem Begriff des Eigentums gibt. Wie das »Eigene« des Ich sich nicht in etwas aufzeigen läßt, was es im Unterschiede von allen anderen, als dingliches Merkmal an sich hat, sondern wie es sich nur in der Form seines Tuns darstellt und erschließt: so gilt das Gleiche von allem, was zum Ich ein gültiges Verhältnis eingehen soll. Auch ein äußeres Objekt der Sinnenwelt kann das Ich sich nicht anders zueignen, als dadurch, daß es dasselbe als den Inhalt seiner Tätigkeit bestimmt. Das Eigentumsrecht ist demnach ein ausschließendes Recht auf Handlungen, keineswegs ein Recht auf Sachen. Eine Sache kann immer nur im mittelbaren Sinne die »meine« heißen: sofern ich nämlich das Recht besitze, sie ausschließlich in die Sphäre meiner Tätigkeit aufzunehmen und alle anderen Rechtssubjekte von der Einwirkung auf sie auszuschließen. Die Einsetzung in das Eigentum, die Fichte dem Staate zuweist, kann somit nicht die Garantie irgendeines bestehenden oder sich künftig ergebenden Besitzstandes der einzelnen, sondern lediglich die Verteilung und Organisation der Arbeit bedeuten. Wie von diesem Punkte aus der Aufbau und die besondere Gestaltung von Fichtes Sozialismus sich ergibt, soll hier nicht im einzelnen dargestellt werden[2]. Für das allgemeine Verhältnis von Individuum und Staat ist es entscheidend, daß der Staat jetzt als Bürge und als Vollstrecker der Grundrechte auftritt, die dem Individuum unveräußerlich

---

[1] Der geschlossene Handelsstaat (1801); S. W. III, 399. — [2] Vgl. hierüber Schmoller, J. G. Fichte, eine Studie auf dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie u. Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin, Tübingen 1900.

zukommen und die es als solches erst wahrhaft konstituieren. Diese Rechte sind das Recht auf Existenz und das Recht auf Arbeit, sofern beide nicht gesondert gedacht werden, sondern sich wechselseitig bestimmen und bedingen. Die Existenz, die gesichert werden soll, ist die Existenz im Tun und für das Tun. Wie nach Fichtes Religionsphilosophie Gott nicht der »Austeiler der Glückseligkeit« sein soll, sondern wie er als »ordo ordinans« die Gewißheit der fortschreitenden Gestaltung des Vernunftreichs bedeutet, so dient der Staat, auch dort, wo er sich lediglich den materiellen Zielen und der Regelung der wirtschaftlichen Produktion zuwendet, nicht diesen Zielen selbst, sondern der »intelligiblen« Aufgabe, den reinen Gedanken der Freiheit innerhalb der Erfahrung zur Darstellung zu bringen.

In diesem Sinne bedeutet nunmehr für Fichte der »absolute Staat« das Mittel, durch das alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung gerichtet und in demselben verschmolzen werden sollen. Es liegt hierin notwendig, daß alle Individuen, ohne jede Ausnahme, in denselben Anspruch genommen werden müssen und daß dieser sich nicht auf ein begrenztes Gebiet ihrer Fähigkeiten und Leistungen, sondern schlechthin auf das Ganze derselben erstrecken muß. Somit geht in dieser Verfassung die Individualität aller ganz und durchaus in der Gattung aller auf, und ein jeder erhält s e i n e n Beitrag zur allgemeinen Kraft durch die allgemeine Kraft a l l e r ü b r i g e n verstärkt zurück. »Der Zweck des isolierten Individuums ist eigener Genuß, und es gebraucht seine Kräfte als Mittel desselben: der Zweck der Gattung ist Kultur und derselben Bedingung würdige Subsistenz: im Staate gebraucht jeder seine Kräfte unmittelbar gar nicht für

den eigenen Genuß, sondern für den Zweck der Gattung: und er erhält dafür zurück den gesamten Kulturstand derselben, ganz, und dazu seine eigene würdige Subsistenz. Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei: fast die einzige Weise, wie die gewöhnlichen Philosophen ein Ganzes zu denken vermögen. Er ist ein an sich unsichtbarer Begriff, . . er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zu einander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der Einzelnen ist, wie sie im Raume existieren . . . Zu diesem absoluten Staate der Form nach als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältnisse, sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts[1].«

Noch aber ist jene fundamentale Schwierigkeit nicht bewältigt, die aus dem Widerstreit zwischen dem Ziel und den Mitteln des Staates entsteht. Das Ziel des Staates ist die Erhebung zur Freiheit — seine Mittel aber können keine anderen als Zwangsmittel sein; und es ist bekannt, wie sehr in den eigenen Staatskonstruktionen Fichtes dieser immer schärfer betonte und immer mehr in alle Einzelverhältnisse eindringende Zwangscharakter sich geltend macht. Daß aber aus dem Zwange die Bestimmung zur Freiheit hervorgehen solle, scheint nichts Geringeres, als die Aufhebung des Grundgedankens des Fichteschen Idealismus selbst zu bedeuten, — scheint die reine Autonomie des Willens wieder in Heteronomie aufgehen zu lassen. In der Tat hat Fichte bis in seine letzten rechts-

---

[1] Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804/05) S. W. VII, 144 ff.

und staatsphilosophischen Schriften mit diesem Problem gerungen. In den Vorlesungen, die er im Sommer 1812 über das System der Rechtslehre gehalten hat, tritt es noch einmal mit aller Schärfe heraus. Zur Freiheit — so wird hier ausgeführt — gehört, daß jeder sich seinen Zweckbegriff mit absoluter Selbsttätigkeit entwerfe, daß dieser Begriff ihm also nicht durch Notwendigkeit aufgegeben werde; da sonst der Wille ein bloß Abgeleitetes, ein bloßes Produkt der doppelten Notwendigkeit würde, die dem Individuum durch die Natur und durch den Staat auferlegt wird. Wie aber ist nun diese Form der Freiheit mit der Form des Rechtes und des Staates zu vereinen, da das Recht aufhört, Recht zu sein, wenn es nicht als solches durch die Gewalt des Staates erzwingbar ist? Der Rechtszustand — so läßt sich der Widerspruch, der hier vorliegt, auch ausdrücken — wird eingegangen lediglich um der Freiheit willen; aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, die Freiheit zu schützen, sehen wir gerade das Gegenteil, sehen wir ihre Vernichtung erfolgen. Die Auflösung dieses Widerstreits sucht die »Rechtslehre« dadurch zu geben, daß sie die früheren Bestimmungen, die sich lediglich auf die Regelung der materiellen Güterproduktion und Güterverteilung bezogen, ergänzt. Jedem muß nach Befriedigung seiner eigenen Notdurft und nach Erfüllung seiner Bürgerpflichten noch Freiheit übrig bleiben für frei zu entwerfende Zwecke. Diese Freiheit ist das absolut persönliche Recht. »Wem dies nicht geworden ist, dem ist gar kein Recht geworden, und er ist andern nicht zum Rechte verbindlich Der Staat ist nicht der Wille des Rechts, und ist kein Staat, wenn nicht jedem in ihm das Recht verbürgt ist, sich eine selbstgewählte Form der Bildung zur Freiheit zu

geben. Der Staat hat darum zwei durchaus verschiedene Seiten und Ansichten . . Er ist absolut zwingende und verpflichtende Anstalt; er hat Recht, oder eigentlich, er ist das Recht selbst, zu einer zwingenden Naturgewalt geworden. Dieses Recht hat er aber nur unter der Bedingung einer Verpflichtung, die höhere Freiheit aller, die Unabhängigkeit aller vor ihm zu sichern. Ist dieses nicht in ihm geleistet, so kann er nicht von Recht reden; denn er verletzt den Mittelpunkt des Rechtes und ist selbst unrechtlich; er ist bloßer Zwang und Unterjochung.« Der allein notwendige Zweck, der Zweck der Sittlichkeit, kann durch äußere und sinnliche Mittel nur so weit befördert werden, daß alle zu der Freiheit kommen, einen sittlichen Zweck sich zu setzen. Das Recht und die Macht des Staates ist also auf die Bedingung der Erziehung aller zur Freiheit eingeschränkt. Bildungsanstalten zur Freiheit, zum Vermögen, einen Willen als Erstes und Anfangendes zu haben, über den Staat hinaus sich selbst Zweckbegriffe zu setzen, sind die Verpflichtung des rechtsmäßigen Staates; aber keineswegs Anstalten zur Dressur, d. i. zur Fertigkeit und Geschicklichkeit, Werkzeuge zu sein eines fremden Willens. »Dressur zur Fertigkeit, nach einem unbegriffenen Gesetze und einem unbekannten letzten Zwecke zu handeln, ein geschicktes Zweites, Instrument zu sein: steht gegenüber die Bildung zur Fertigkeit, sich selbst Zwecke zu entwerfen, und die Gesetze, nach denen man sie erreicht, klar zu begreifen. Und so haben wir denn von einer Seite das Kriterium des Staates und der Despotie gefunden. Es ist dieses, ob Bildung in ihm herrscht oder Dressur. Die erste Entwicklung der Freiheit ist die, daß der Staat als willenbewegendes Prinzip wegfällt. Er geht darum darauf aus, sich aufzuheben, denn sein

letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf. Der Despot kann dies nie, weil er einen solchen Zweck hat, der nie der Zweck aller werden kann[1].«

Das ist die letzte und höchste Versöhnung, die Fichte für den Konflickt der Staatsform mit der Forderung der Freiheit findet. Die Form des Staates selbst muß so beschaffen sein, daß sie, über sich selbst hinausgehend, das Individuum zur Freiheit erhebt. Und eben diese Synthese ist es, die für ihn zugleich den wahrhaften Grundbegriff des Deutschtums ausmacht. Wenn den Deutschen als solchen bisher die eigentliche Existenz als ein politisches Ganze versagt war, so kann der tiefere teleologische Grund hierfür nur in der politischen Aufgabe liegen, die ihrer harrt. Sie besitzen noch keinen Staat der Vergangenheit; aber es ist der Staat der Zukunft, der Staat der Freiheit, der sich in ihnen dereinst verwirklichen soll. Die Menschen sollen sich schlechthin gestalten zu Reichen der Freiheit, denn nur in diesen ist der absolute sittliche Zweck verwirklicht. Der Menschheit früheres Leben hat nur wahren Wert, wiefern es Mittel und Beförderung dieser Entwicklung ist; außerdem ist es nicht. Mit dem Beginn dieses Reiches ist das menschliche Leben erst eingeführt und geboren; vorher war es nur das Embryo eines Menschengeschlechts, mit welchem die ewige Zeit schwanger ging. »Dieses Postulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit; nicht umgekehrt; von

[1] Das System der Rechtslehre (1812); Fichtes Nachgelassene Werke, Bd. II, S. 534 ff.

der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche, als bloßes Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen. Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschenangesicht trägt[1].« Fichtes nationales und Fichtes kosmopolitisches Ideal fallen hier in eins zusammen. Beide sind für ihn inhaltlich identisch: denn eben dies ist für ihn die ewige Bestimmung der Deutschen, daß sie den Gedanken des Urvolks, des »Volks schlechthin« in sich immer reiner zur Verwirklichung bringen. Nicht auf die Erhaltung bestimmter physischer oder geistiger Sonderzüge ist es hierbei abgesehen, sondern auf die Erkenntnis, daß diese Besonderungen nur den Sinn haben, den empirischen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die geschichtliche Darstellung eines rein Allgemeinen zu bilden. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und ihm langsam entgegenreifen, wird dereinst die wahrhafte Versöhnung von Staatsidee und Freiheitsidee gewonnen werden — »ein anderes Element für diese Entwicklung ist in der Menschheit nicht da«[2].

---

[1] Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813); S. W. IV, 415 ff. — [2] a. a. O., IV, 423 f.; vgl. bes. das politische Fragment aus dem Jahre 1813; S. W. VII, 546—573 (s. ob. S. 478).

Diese Behauptung scheint freilich auf den ersten Blick rein willkürlich; denn es ist ersichtlich, daß in ihr die gesamte Methode der Betrachtung eine plötzliche Wandlung erfährt. An die Stelle der Deduktion einer allgemeinverbindlichen Forderung scheint mit einem Male eine empirische Aussage über tatsächliche Verhältnisse des gegebenen geschichtlichen Daseins getreten zu sein. Die Vermittlung aber liegt für Fichte in dem eigentümlichsten Zuge seines Staatsbegriffs, wie seines Nationalbegriffs. Wie erst derjenige Staat der echte heißen darf, der noch imstande ist, über sich selbst, über die Grenze der staatlichen Sphäre überhaupt, hinauszuweisen, — so wird auch diejenige Nation erst völlig ihren Beruf erfüllen, die, von einer bestimmten Besonderung ihres Charakters ausgehend, noch die Kraft besitzt, in ihr nicht, als etwas Starrem und Gegebenem, zu verharren, sondern sich mehr und mehr zum reinen Gefäß für die Idee des Weltbürgertums zu machen. Weil Fichte nach seiner geschichtsphilosophischen Grundansicht diese freie Energie des Wachstums über alle naturgegebene Bedingtheit hinaus dem Deutschtum zugesteht, darum sieht er in ihm die historische Macht, die allein von den Fesseln jenes mechanistischen, auf bloße »Dressur« des Willens gerichteten Staatsideals, das sich in Napoleon verkörpert, befreien kann. Der echte Charakter eines Volkes und eines Staates liegt nicht in dem was sie sind, sondern in der Richtung ihres Wollens und Tuns: wahrhaftes Tun aber ist, nach dem Grundprinzip der Fichteschen Philosophie, nur dasjenige, das nicht nur über diese oder jene, sondern über jede empirische Schranke des Besonderen hinausstrebt und sie in einem neuen Ansatz aufzuheben sucht. Erst dort, wo das Wirken sich dieser seiner Unendlichkeit be-

wußt geworden ist, hat es seine eigene Freiheit und seine eigene Bindung begriffen; beides vereint ist es, was sich in der wahrhaften Idee des Staates und in der wahrhaften Idee des Deutschtums darstellt.

6.

Der Gegensatz zwischen Fichte und Schelling, der in dem Ausgangspunkt ihrer Philosophie noch verhüllt ist, hat seinen endgültigen und schärfsten Ausdruck in dem Ergebnis gefunden, mit dem Fichtes Lehre abschließt. Es sind nicht lediglich persönliche Motive und Erlebnisse, die Fichte zu seiner Staatslehre hinführen, sondern in ihr prägt sich die Grundtendenz aus, die seinen Idealismus von seinen ersten Ursprüngen her beherrscht. Der »Subjektivismus« Fichtes ist immer nur Schein oder Formel; — denn von Anfang an gilt für ihn, daß alle Individuen »in der einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen« sind. Diese Einheit des Geistes aber schafft sich ihren Körper im Staate, der somit den Sinn alles geschichtlichen Daseins erst wahrhaft offenbart. Der Begriff der Geschichte ist daher selbst nicht durch den Rückblick in die Vergangenheit, sondern durch den Ausblick in die Zukunft konstituiert. Die Stufen, die zum »Vernunftreich« hinaufführen, mögen, wenn einmal das Ziel erreicht ist, dem Dunkel und der Vergessenheit anheimfallen. Denn in ihnen haben wir noch nicht das Leben der Menschheit selbst, sondern nur das »Embryo eines Menschengeschlechts«. Fichtes Ethos treibt ihn unablässig und unaufhaltsam dem einen Punkte zu, in dem er den Zweck alles Werdens begreift, — und dieser Drang nach vorwärts löst das Vergangene, ja das

Empirisch-Gegenwärtige selbst, in eine bloße Erscheinung und Verkündung des Künftigen auf. Die unendliche Aufgabe des Sollens ist die wahrhafte Realität, neben der aller Bestand der dogmatischen Seins- und Weltansicht mehr und mehr verschwinden und in seiner Nichtigkeit erkannt werden muß.

Wenn Schelling in den Anfängen seiner Philosophie mit Fichte noch völlig denselben Weg zu gehen scheint; wenn seine Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« und seine »Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« nichts anderes als eine scharfe Formulierung Fichtescher Ergebnisse zu enthalten scheinen, — so liegt der Grund darin, daß er in dem Urprinzip des Idealismus, das den Vorrang des Tuns vor dem Sein ausspricht, mit ihm in der Tat völlig übereinstimmt. Auch er sucht dort, wo die gewöhnliche Anschauung lediglich das fertige Produkt einer Welt erblickt, zu der schaffenden und gestaltenden Produktivität zurückzudringen, der sie ihr Dasein verdankt. Aber der Kern dieser Produktivität ist für ihn, wenngleich er sich zunächst Fichtes Sprache anbequemt, von Anfang an nicht in der Autonomie des sittlichen Willens, sondern in der Autonomie des künstlerischen Schaffens gelegen. Nach dem Vorbild dieses Schaffens soll alle schöpferische Kraft der Wirklichkeit begriffen werden. Auch die Natur »ist« nicht, sondern sie »wird« beständig — und sie wird nach denselben Grundgesetzen, die im Bilden und Gestalten des künstlerischen Genies zu objektiver Sichtbarkeit gelangen. Eben deshalb aber ist sie nicht wie bei Fichte das bloße »versinnlichte Materiale unserer Pflicht«, — die empirische Schranke, die unserem Willen gesetzt ist, damit er in ihrer Überwindung sich selbst und seine unendliche Bestimmung kennen lerne. Vielmehr behauptet sie als die notwendige

Vorbedingung und als der Reflex des »Geistes« ihren eigentümlichen Wert. In ihrem unbewußten Werden versteht das freie und selbstbewußte Ich erst sich selbst. Es erkennt sich, indem es sich nicht mehr als abgesondertes Bruchstück, sondern als Abschluß einer Reihe denkt, die das Ganze des natürlichen Geschehens und die Allheit seiner Entwiklungsphasen umfaßt. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift hat und von dieser natürlichen Gestalt bis zum höchsten künstlerischen Gebilde herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal der Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes auszudrücken bestrebt ist. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt; doch könnte das Rätsel sich enthüllen, so würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht: »denn durch die Sinnenwelt blickt, nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten[1].«

Welche Wendung diese Grundansicht nehmen muß, indem sie sich dem Problem des geschichtlichen und staatlichen Lebens zuwendet, läßt sich voraussehen. Wenn Fichte, der die Allgemeinheit des sittlichen Gesetzes in der Form des indi-

---

[1]) Auf die Einzelheiten der Schellingschen Lehre und auf den romantischen Formbegriff, der in ihr seinen spekulativen Ausdruck gewonnen hat, kann in diesem Zusammenhange nicht näher eingegangen werden; ich muß hier, zur Ergänzung und Begründung, auf den demnächst erscheinenden dritten Band meiner Schrift über das »Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit« verweisen.

viduellen Willens selbst aufzuzeigen sucht, seinen Gedanken noch in die Formeln des überlieferten Naturrechts und der Vertragstheorie zu kleiden vermochte, — so sind diese für Schelling schlechthin hinfällig geworden. Denn sie alle bewegen sich innerhalb einer rein »mechanischen« Ansicht, — sie suchen das Ganze, das sie erklären wollen, aus Einzelheiten, die als selbständig vorangestellt werden, atomistisch zusammenzusetzen. Keine lebendige Einheit aber — die der Natur so wenig, wie die der Kunst — läßt sich, nach Schelling, aus solcher Summierung des Einzelnen gewinnen. Jeder Organismus, der natürliche, wie der geistige, ist dadurch charakterisiert, daß das Ganze vor den Teilen vorangeht und sie, als eine selbständige Macht, von innen her beherrscht und bildet. Dieses Verhältnis gilt es auch für den Staat durchzuführen; wenn anders er die Würde eines echten Ganzen erlangen soll. Schelling kehrt damit zu der »organischen« Staatstheorie des Aristoteles zurück, der er jedoch das Gepräge seiner eigentümlichen metaphysischen Grundanschauung gibt. Wie in dieser letzteren sich die Natur allmählich in Geschichte aufgelöst hatte — so löst sich ihm jetzt umgekehrt die Geschichte in Natur auf. Die »Indifferenz» des Reellen und Ideellen, die für ihn das Wesen des »Absoluten« ausmacht, führt zur Indifferenz des natürlichen und des geistig-geschichtlichen Daseins weiter. »Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte« — so heißt es in den »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« vom Jahre 1803 — »ist, daß in jener alles durch empirische Notwendigkeit, in dieser alles durch Freiheit geschehe. Aber eben dies sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu sein. Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem

Wesen nach aber ist eben deswegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist ein Universum, welches die zweifache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinne des Wortes.« So wird das Absolute als lebendiger Prozeß gefaßt, der in Natur und Geschichte zwei Stufen und Potenzen seiner Verwirklichung hat. Die Natur wird mit dem Begriff der Entwicklung durchdrungen und damit dem bloßen Mechanismus entzogen — während auf der anderen Seite das geistig-geschichtliche Werden, um der bloßen Willkür entzogen zu werden, in seiner immanenten, vom Einzelsubjekt nicht zu durchbrechenden Notwendigkeit gefaßt werden soll. Die Kategorie der Subjektivität und der Innerlichkeit wird gleichsam in die Natur, die Kategorie der objektiven Bestimmtheit in die Geschichte hineinverlegt. Und dieser letztere Schritt ist es nun, durch den wir in der Reihe der geistigen Potenzen zur Idee des Staates gelangen. Der Staat richtet mitten im Gebiet des Willens, das als die eigentliche Sphäre der Freiheit gilt, das Gesetz der Notwendigkeit auf. Denn er ist nicht aus dem Wollen der einzelnen geworden und in seiner Gültigkeit von ihm abgeleitet, sondern er steht diesem Wollen wie eine in sich

selbst bestehende und lediglich auf sich selbst beruhende Naturmacht gegenüber. Er ist nicht geschaffen, sondern gewachsen, — nicht ein Ergebnis der Vereinbarung und des begrifflichen Kalkuls, sondern eine Bildung ursprünglich und unbewußt waltender lebendiger Kräfte. Wenn Fichte bei dem Gegensatz von »Form« und »Materie«, von »Bestimmbarkeit« und »Bestimmung« stehen blieb, weil er in ihm die Form des Tuns selbst, also die ursprüngliche Grundlage alles Bewußtseins, ausgedrückt fand, so sucht Schellings Identitätsphilosophie sich auch über diesen Gegensatz noch spekulativ zu erheben. Und daß diese Erhebung nicht nur subjektiv gefordert, sondern objektiv geleistet ist: eben dies ist es, was Schelling in der Erscheinung des Staates bestätigt und dargestellt findet. Denn hier zeigt sich eine Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit, die sich notwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt. Der vollkommene Staat ist die vollkommene Erscheinung dieser Harmonie: seine Idee ist erreicht, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig, zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist. In dieser Auffassung erst, nicht aber in der Enge der herkömmlichen »pragmatischen« Geschichtsbetrachtung oder in der ethischen Teleologie Fichtes, ist nach Schelling der Staat als das »unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens« verstanden und aufgerichtet[1].

Im vollen Maße gilt freilich von dieser Staatslehre Schellings das scharfe Wort, das Hegel, in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« gegen das Ganze der

[1] Über die Methode des akadem. Studiums, zehnte Vorlesung, Sämtl. Werke V, 306: vgl. bes. das »System des transszendentalen Idealismus«; Sämtl. W. III, 587 ff.

Schellingschen Methode gerichtet hat. Sie gibt in der Tat das »Absolute« nur für »die Nacht aus, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«. Kein irgendwie bestimmtes, besonderes Resultat, keine einzelne Folgerung und Forderung wird von Schelling aus seiner Erklärung der Staatsidee abgeleitet. Schelling selbst hat diesen Mangel ohne Zweifel empfunden; und so strebt er von den staatlich-geschichtlichen Problemen, nachdem er sie nur flüchtig berührt, alsbald wieder in jenes »Land der Phantasie«, in das Gebiet der ästhetischen Anschauung zurück, in dem allein er eigentlich heimisch ist. In unserer Betrachtung, die nur die entscheidenden Hauptgedanken in der Entwicklung der Staatsidee herausheben will, hätten wir daher an Schellings Lehre überhaupt vorbeigehen können, wenn sich in ihr nicht, trotz der Unvollkommenheit ihrer Durchführung, ein neuer Typus des Denkens ausprägte. Wie Schelling in der allgemeinen Geistesgeschichte den romantischen Geist zwar nicht geschaffen, ihm aber seinen allgemeinen theoretischen Ausdruck gegeben hat, so daß fortan alle Äußerungen dieses Geistes durch seine Philosophie mitbestimmt sind, — so besteht das gleiche Verhältnis auch innerhalb der Politik. Auch hier konnte seine Lehre, wenngleich das Staatsproblem für sie nur ein peripheres Interesse bildete, auf den allgemeinen Fortgang der Ideen eine wichtige mittelbare Wirkung ausüben. Schellingscher Einfluß ist es, der sich etwa in einem Werke, wie Adam Müllers »Elementen der Staatskunst«, bekundet, wenn hier sogleich von Anfang an dem bloßen »Begriff« des Staates seine »Idee« polemisch gegenübergestellt wird. Denn die Idee trägt hier nicht mehr den Kantisch-Fichteschen Charakter der Aufgabe und der ethisch-regulativen Maxime, sondern sie weist alle die bestimmenden Züge der naturphilosophischen

Denkweise auf. Der bloße Begriff ist, nach Schelling, ohnmächtig, irgendein natürliches Sein vollständig zu erfassen und auszusprechen, weil die Abstraktion, aus der er hervorgeht, immer nur auf das Gewordene und schon Fixierte, nicht aber auf den kontinuierlichen Prozeß des Werdens selbst gerichtet ist. Dieser letztere und damit die wahrhafte unendliche Produktivität der Natur wird uns vielmehr erst in der »intellektuellen Anschauung« zugänglich, die uns vom Standpunkt des bloßen empirischen Vergleichens und Zusammenlesens von Einzelheiten zum Standpunkt der echten Spekulation erhebt, in welchem wir die Natur als ein von innen her bewegtes lebendiges Ganze verstehen. Der Unterschied, den Schelling hier für die Naturerkenntnis entwickelt, wird durch Adam Müllers »Elemente der Staatskunst« zum erstenmal in voller Schärfe auf das Ganze der politischen Erkenntnis übertragen. Auch diese muß sich von dem trockenen Fachwerk der bloßen Begriffe, in dem sie bisher fast ausschließlich aufgegangen ist, befreien: denn in ihm lernt sie nichts anderes als den »stillstehenden Staat« kennen. Die wahre Einsicht in den Staat aber wird nur erreicht, wenn wir ihn nicht in der Summe seiner Zustände oder Einrichtungen, sondern im Ganzen seiner Bewegung denken. »Die Staatswissenschaft, die ich meine, soll den Staat im Fluge, in seiner Bewegung auffassen; daher genügt mir keine von den bisherigen Theorien dieses Studiums vollständig. Sie sind sehr gründlich und fleißig in der Herzählung des gesamten zu einem Staat erforderlichen Apparats; sehr sinnreich in der Angabe der zu treffenden Anordnungen, im Vorrechnen der Vorteile und Nachteile von jedem zu verfügenden Gesetze oder Institute; sie sind, um ein Gleichnis aus der Arzneikunst zu gebrauchen, vollständig in der Anatomie

des Staates . . . aber wenn es darauf ankommt, die ganze Lebenserscheinung eines Staates auf eine angemessene Weise zu ergreifen, so fehlt es ihnen selbst an dem dazu erforderlichen Leben«. Und die Forderung, die hier für das Ganze gestellt ist, überträgt sich weiter auf die Erkenntnis jedes seiner einzelnen Teile. Denn alle Elemente des Staates, alle seine Gesetze. Institutionen usf. sind immer nur von einer Seite her sichtbar und berechenbar, während auf der andern Seite jedes für sich wiederum sein persönliches geheimnisvolles Leben und seine eigentümliche Bewegung hat. Für denjenigen, der nicht innerhalb dieses Lebens selbst steht, sondern ihm in bloßer Reflexion gegenübertritt, mag es immerhin scheinen, als gebe es eine Kunst des Staatenbaues, wie es eine des Orgelbauens und des Uhrmachens gibt. »Einen Mechanismus angeben und das Gewicht nachweisen, welches die Maschine in Bewegung setzen soll; ein Räderwerk von Institutionen und sozialen Körperschaften, und dann die Bedürfnisse erster Notwendigkeit, oder der Magen, als Gewicht daran gehängt, und die Intelligenz dem Ganzen als Pendul oder Korrektionsinstrument beigegeben: — das heißt bei ihnen ein Staat. Alles dies erkennen, heißt den Staat als große, aus mehreren kleinen Sachen zusammengesetzte Sache begriffen haben; das Grobe, Körperliche am Staate, die sichtbare Masse ist nun gesehen, das Handgreifliche alles ergriffen«. Aber das Wichtigste: die ursprüngliche Kraft, die dieses Ganze zusammenhält und von innen her bewegt, ist damit verfehlt. Diese Kraft, die die eigentliche »Seele« des Staates ausmacht, läßt sich nicht in einer schulmäßigen Wort- oder Begriffserklärung aufzeigen und bestimmen; denn solche Erklärungen heben immer nur aus den veränderlichen und mannigfaltigen Erscheinungen

eine Gruppe relativ konstanter Merkmale heraus, während es hier eben darauf ankommt, das Ganze der staatlichen Phänomene, in der Totalität und im Widerstreit aller besonderen Erscheinungsformen, aufzufassen. Jedes neue Geschlecht, jeder neue große Mensch gibt dem Staat eine neue Form, auf welche die alte Erklärung, die man bis dahin von ihm besessen, nicht paßt. Nur ein Gedanke, der selbst beweglich wäre, vermöchte die innere Fülle, die uns hier entgegentritt, zum Ausdruck zu bringen. Ein solcher Gedanke aber ist es, den wir, im Unterschied vom Begriff, als die Idee der Sache bezeichnen. Diese »Idee« vom Staate entsteht nicht, indem wir aus einer Vielheit seiner geschichtlichen Formen das schematisch-Gemeinsame herauslösen, sondern indem wir mit dem Leben des Gedankens uns mitten hineinversetzen in den individuellen Prozeß des Wachstums, der Entwicklung, der inneren und äußeren Kämpfe, die jeder Staat kraft seiner besonderen Bedingungen in verschiedener Weise zu bestehen hat. »Man begibt sich als Staatsmann und als Staatsgelehrter entweder ganz hinein in den Umschwung des politischen Lebens und trägt den Stolz, die Schmerzen, des erhabenen Staatskörpers, wie seine eigenen, auf immer, oder man bleibt ewig außerhalb.« Das aber war eben der Wahn der alten rationalistischen und naturrechtlichen Auffassung der Staatslehre: daß man nach einem festen Punkte außerhalb des Staates suchte, um von ihm aus den bestehenden Staat begrifflich aus den Angeln zu heben. Alle unglücklichen Irrtümer der französischen Revolution beruhen auf der Fiktion, daß der Einzelne sich aus der gesellschaftlichen Verbindung lösen und ihr mit der schrankenlosen Willkür subjektiver Kritik entgegentreten könne. In Wahrheit aber ist der Mensch niemals »vor« dem Staate, sondern immer

nur in ihm und als ein Teil seines umfassenden Lebens zu denken. »Der Staat ist nicht eine bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilische Sozietät; er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen. Von diesem Ganzen kann die Wissenschaft kein totes stillstehendes Bild, keinen Begriff geben; denn der Tod kann das Leben, der Stillstand die Bewegung nicht abbilden[1].«

Die Methodik des politischen Denkens der Romantik, ihre Fruchtbarkeit und ihre Grenzen, treten in diesen Sätzen deutlich hervor. Wie überall, so strebt auch hier die Romantik aus der Sphäre des »Begriffs« zur Unmittelbarkeit des »Lebens« zurück. Wie von allen höheren Wissenschaften, so soll es auch von den Staatswissenschaften gelten: »sie wollen erlebt, nicht bloß erkannt und erlernt werden«. In dieser Betrachtungsweise wird der Staat nicht nur zum »Organismus«, sondern auch zur »Person«. Er ist kein bloßes Spielwerk oder Instrument in der Hand der Herrscherpersönlichkeit, sondern »eine Person selbst, ein freies, in sich durch unendliche Wechselwirkungen streitender und sich versöhnender Ideen bestehendes, wachsendes Ganzes«[2]. Aber der Kampf, der gegen die rationalen Theorien vom Staate geführt wird, geht zugleich in den Kampf gegen seine eigene rationale Zielbestimmung über. Indem das Moment der Willkür, das die naturrechtlichen Theorien vom Staatsvertrag enthielten, ausgeschaltet wird,

---

[1] Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst, Erster Teil (Berlin 1809); Kap. 1 u. 2. — [2] A. Müller, Vermischte Schriften I, 221 (vgl. Meinecke, a. a. O., S. 144).

wird damit auch das Moment des sittlichen Willens getroffen. Als die »Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit« war der Staat bei Schelling bezeichnet; aber je weiter die romantische Theorie fortschreitet, um so mehr gewinnt die zweite Bestimmung über die erste das Übergewicht. Der Staat ist kein Gebilde des Willens, sondern ein »Gewächs« des Volksgeistes, der unbewußt durch innere stillwirkende Kräfte sich betätigt. Aber diese Fassung des Geistigen enthält selbst noch eine Zweideutigkeit und einen latenten Widerspruch. Um das geschichtliche Leben des Staates in seiner ganzen Fülle auszuschöpfen, um es in seiner reinen innerlichen Bewegtheit zu verstehen, wurde die romantische Kritik am Staats*begriff* durchgeführt. Aber der »Begriff« ist als solcher keineswegs bloß der Ausdruck für die erstorbenen Produkte des Denkens, sondern für die reine Energie des Denkens selbst. Indem die Romantik diese letztere zurückdrängt, — indem sie das wahrhafte Sein und die wahrhafte Entwicklung des Geistigen überall in »unbewußten« und »irrationalen« Mächten gegründet sieht, wird sie zuletzt dazu geführt, in ihrem Ergebnis gerade die Grundtendenz zu verneinen, von der sie ursprünglich ausgegangen war. Was den Sinn für die Unendlichkeit des Lebens wecken wollte — eben dies führt zu seiner Begrenzung und Erstarrung. So wird auch der Staat, indem er auf die geschichtliche Vergangenheit als seinen eigentlichen Ursprung zurückverwiesen wird, zugleich an dieser Vergangenheit festgehalten. An die Stelle der rastlosen Bewegung, mit deren Anschauung man sich zu erfüllen suchte, tritt jetzt vielmehr die Stagnation des Werdens. Während die Spekulation zu einer reineren und tieferen Aktivität hinzuführen versprach, endet sie in Wahrheit damit, der politischen Reaktion der Re-

staurationsepoche die Wege zu bereiten. Der Gegensatz, der hier hervortritt, aber bezeichnet zugleich die allgemeinste Aufgabe, die der philosophischen Staatslehre nunmehr gestellt war. Eine neue Synthese zwischen den »rationalen« und den »geschichtlichen« Momenten des Staatsbegriffes war es, die jetzt erfordert wurde. Diese Synthese ist es, die die Philosophie Hegels zu geben versucht. Auch sie wurzelt in der Anschauung des geschichtlichen Lebens, aber der Weg zur Geschichte führt sie nicht mehr in das Dunkel des Irrationalen zurück. Gerade in der wahrhaften Staatsidee soll es sich vielmehr bewähren, daß das Wesen der Geschichte mit dem Wesen der Vernunft zusammenfällt, — daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist.

7.

Hegels Staatslehre gründet sich in der frühesten Fassung in der sie uns bekannt ist, auf die Gedankenwelt des ästhetischen Humanismus, wie sie von Schiller und Wilhelm von Humboldt entwickelt worden war. Daß das Griechentum die geistigen Grundelemente, die sich für den Menschen der neueren Zeit beständig fliehen, in reiner harmonischer Einheit besaß: das stellt sich für Hegel vor allem am Bild seiner politischen Verfassung dar. In dieser Verfassung ist die Sphäre des Allgemeinen von der des Besonderen noch ungeschieden. Der Anspruch, den der Staat an das Individuum erhebt, kann und braucht hier nicht die Form einer Forderung anzunehmen, die von außen an den einzelnen herantritt; denn der einzelne hat die Basis seiner gesamten geistigen Existenz nur im Dasein

des Staates und im Dasein für den Staat. In diesem Verhältnis gründet sich der Begriff der Freiheit, wie die Antike ihn zuerst verwirklicht hat. Als freie Menschen gehorchten die Bürger der griechischen Polis Menschen, die sie selbst zu ihren Oberen gesetzt, führten sie Kriege, die sie selbst beschlossen, gaben ihr Eigentum und Leben für eine Sache hin, welche die ihrige war. »Im öffentlichen, wie im Privat- und häuslichen Leben war jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen. Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb. Dies war sein Endzweck der Welt oder der Endzweck seiner Welt, den er in der Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität; er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer und konnte dies selbst realisieren.« Für den Menschen, der innerhalb dieser Gesinnung stand, bedurfte es nicht des Gedankens einer persönlichen Unsterblichkeit; denn er knüpfte den Gedanken der unendlichen Fortdauer nicht an die eigene partikulare Einzelheit, sondern an das Ganze, für das er wirkte. Cato wandte sich erst zu Platons Phaedon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war. So war denn überhaupt auf dieser Stufe, um das Individuum über die Enge des Einzeldaseins hinauszuheben, keine Vermittlung durch religiöse Ideen erforderlich. Das Christentum gewann seine Ausbreitung und seine allgemeine Wirksamkeit erst, als das Band zerrissen war, das bisher Individuum und Gesamtheit in der Idee des staatlichen Ganzen vereinte. Die Idee der Kirche erhielt ihre Macht, als die des Vaterlandes und des freien Staates untergegangen war.

Sie rückte ins Jenseitige und Transzendente hinaus, was bisher in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst seinen festen Platz behauptet hatte. Der Despotismus der römischen Fürsten war es, der den Geist des Menschen vom Erdboden verjagte; der Raub der Freiheit zwang den Menschen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten. »Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten.« Die Versöhnung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem »Subjekt« und dem »Absoluten« konnte erst zum Problem der Religion und Philosophie werden, als sie aufgehört hatte, als geschichtliches Faktum, wie es sich im antiken Staat verkörperte, zu bestehen[1].

Aber freilich ist diese Versöhnung noch nicht erreicht, solange sie nur in der Reflexion, im subjektiven Wünschen und Meinen vollzogen wird. Die Philosophie hat es am wenigsten mit solchen leeren Forderungen zu tun, die an die Wirklichkeit gestellt werden; denn ihre Aufgabe ist es, zu begreifen, was ist. Sie kann somit die lebendige Gegenwart des Staates, die für den Griechen bestand, nicht dadurch ersetzen, daß sie an ihre Stelle ein Idealbild vom Staat setzt, wie er sein soll. Sofern dieses Sollen in der Form eines bloßen Anspruchs gefaßt wird, der gegen die Wirklichkeit gerichtet wird, spricht sich in ihm vielmehr nur die Ohnmacht der Vernunft aus. Die Vernunft aber bleibt nicht in dieser Sphäre des bloßen frommen Wunsches; sondern sie ist zu erkennen als die Substanz und die unendliche Macht, als der unendliche Stoff und die unend-

[1] S. Hegels theologische Jugendschriften, hg. von Hermann Nohl, Berlin 1907, S. 219 ff.

liche Form alles natürlichen und geistigen Lebens. »Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein; der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Tätigkeit zu verarbeiten gibt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Tun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfinge, sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Innern in die Erscheinung, nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen — in der Weltgeschichte.« Dieses Zeugnis und dieser Ertrag der Vernunft in der Weltgeschichte stellt sich uns im Staate dar, in dem wir somit die eigentliche Theodicee der Geschichte, den Erweis ihrer objektiven Vernünftigkeit besitzen. In der Weltgeschichte kann daher nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden. Freilich können Völker, ehe sie dazu kommen, ihre Bestimmung zum Staat zu erreichen, ein langes Leben geführt haben: aber der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, wo ein Zustand vorhanden ist, in dem sie in Bewußtsein, Willen und Tat auftritt. Ohne die Form des Staates ermangelt ein Volk, als sittliche Substanz, die es an sich ist, der Objektivität, in Gesetzen als gedachten

Bestimmungen ein allgemeingültiges Dasein für sich und für die anderen zu haben. In gesetzlichen Bestimmungen aber und in objektiven Institutionen hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee, die hierin erst ihr Selbstbewußtsein gewinnt[1].

Der Gegensatz zwischen der antiken und modernen Welt besteht somit allgemein darin, daß die Einheit, die dort als unmittelbarer Besitz gegeben war, sich hier durch eine fortschreitende Reihe von Vermittlungen erst vollziehen und herstellen muß. Damit erst erfüllt sich das Grundgesetz der Entwicklung der Vernunft, die jedes bloße »An sich« in ein »Für sich« verwandeln muß, — die das Wahre nicht nur als »Substanz«, sondern ebensosehr als »Subjekt« aufzufassen hat. In dieser doppelten Bestimmung tritt die historische Stellung der Hegelschen Philosophie erst deutlich hervor; in ihr zeigt sich, was sie mit Fichte und Schelling verbindet, und was sie von beiden trennt. In der ersten systematischen Darstellung seiner Rechts- und Staatslehre, die Hegel in der Abhandlung »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« vom Jahre 1802 gegeben hat, scheint er mit Schelling noch völlig auf demselben Boden zu stehen. Mit ihm stimmt er hier vor allem in der Kritik Fichtes überein, dessen Lehre er als Typus jener »Reflexionsphilosophie« faßt, die über die leere Form des Sollens und der subjektiven Forderung nicht hinausgelangt. Die Trennung zwischen »Vernunft« und »Sinnlichkeit«, zwischen dem Bewußtsein der Autonomie und Selbsttätigkeit und der passiven Bestimmtheit des empirischen Einzelobjekts, läßt sich innerhalb der Fichteschen

[1] S. die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung; Philosophie des Rechts, § 349, 350; Enzyklopädie des philosophischen Wissens § 549.

Lehre nicht aufheben: der Gegensatz wird in dem unendlichen Streben, das das Prinzip dieser Lehre ausmacht, nicht sowohl gelöst, als vielmehr ein für allemal fixiert und als unaufheblich geletzt[1]. Die »absolute Sittlichkeit« aber, wie Hegel sie versteht, ist über diesen Gegensatz in dem die Sittlichkeit des Einzelnen notwendig befangen bleibt, hinaus. Sie ist so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab. »Sie kann sich vors erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, sofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist.« Denn wie das Positive der Natur nach eher ist als das Negative, so ist nach dem Worte des Aristoteles das Volk der Natur nach eher als der Einzelne. Von dieser »Individualität des Ganzen« aus ist nun auch das gesamte System des öffentlichen Lebens zu begreifen; es ist zu erkennen, wie alle Teile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind und ein Gebäude bilden, in dem jeder Teil durch das Ganze geworden und ihm untertänig ist. In diesem Sinne hat Montesquieu den Geist der Gesetze und der Staatsverfassungen erfaßt — hat er gezeigt, daß die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus denen ein Inbegriff bestimmter Gesetze sich herleitet, weder eine Vernunft und ein Menschenverstand a priori, noch eine schlechthin allgemeine, überall gleichartige Erfahrung sind, sondern daß sie ganz allein der lebendigen Indi-

[1] »Über die wissenschaftl. Behandlungen des Naturrechts«; vgl. bes. Sämtl. W. I, 343 ff.; s. auch »Glauben und Wissen«, (1802) S. W. I, 3 ff., u. die »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« (1801).

vidualität eines Volkes entstammen und diese bezeichnen und ausmachen[1]. In jeder dieser Völkerindividualitäten aber, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen, hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres Selbstgefühl und sein Wesen genossen — wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen. Es ist, wie man sieht, noch durchaus die Sprache des Schellingschen Identitätssystems, in die Hegel hier seine Grundanschauung kleidet. Ganz und gar scheinen damit auch die bildenden Kräfte des staatlichen Lebens in das rein »Naturhafte« zurückgeschoben, scheint die Sittlichkeit in die Tradition der »Sitten« aufgehoben zu sein. Seitdem indes, im Jahre 1806, die Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« die große methodische Abrechnung mit Schelling vollzogen hat, tritt auch das Motiv in Hegels Staatsansicht, das gegen Schelling gerichtet ist, schärfer und bestimmter hervor. Wie jetzt allgemein ausgesprochen wird, daß das Absolute nicht in die Form des Gefühls und der Anschauung, sondern in die Form des Begriffs zu fassen ist — so muß auch das Prinzip des »Volksgeistes« mehr und mehr aller gefühlsmäßigen Anklänge entkleidet und zu reiner Begriffsbestimmtheit erhoben werden. Erst die »Grundlinien der Philosophie des Rechts« nehmen diese Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach auf; in ihnen ist zugleich die historische Stellung der Hegelschen Staatslehre zu den früheren Theorien endgültig bezeichnet und im positiven, wie im negativen Sinne bestimmt.

Mit Schelling stimmt Hegel, auch hier noch, in den negativen Zügen seiner Lehre, in der Abweisung der naturrechtlichen Begründungsweise überein. Gegen den

[1] Vgl. Sämtl. W. I, 395 ff., 416 f.

eigentümlichsten Vorzug des Naturrechts hat er, der Logiker und Rationalist, sich freilich niemals verschlossen. Den »Enthusiasmus des Geistes«, den die französische Revolution entzündet hatte, hat er selbst in sich erlebt und ihn noch in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte verkündet. »Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein . . . Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der *νοῦς* die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert.« Aber eben indem Hegel das tiefste Motiv des Naturrechts in dieser Weise versteht und würdigt, geht er damit zugleich zur Kritik seines Inhaltes weiter. Rousseau hat, wie er betont, in Ansehung des Aufsuchens der Begriffe von Recht und Staat das Verdienst gehabt, ein Prinzip anzugeben, das dem Inhalte nach Gedanke, und zwar das Denken selbst ist. Er hat den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt; allein indem er ihn nur in der Form des einzelnen Willens und den allgemeinen Willen lediglich als das »Gemeinschaftliche« der Einzelwillen auffaßte, wird dadurch die Vereinigung der einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der ihre Willkür, Meinung und beliebige ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat. Dagegen aber ist hervorzuheben, daß es keineswegs etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein: denn indem der Staat »objektiver Geist« ist, hat das Individuum selbst nur

insofern Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. »Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.« Nicht schlechthin also tritt Hegel Rousseaus Theorie entgegen; sondern nur dies weist er als ihren wesentlichen Mangel nach, daß sie kein bestimmtes Prinzip gefunden habe, um den allgemeingültigen Willen vom Kollektivwillen, die »volonté générale« von der »volonté de tous« zu unterscheiden. Schärfer jedoch als gegen die Theorie Rousseaus und der französischen Revolution wendet sich Hegel jetzt gegen jene Theoretiker der Restaurationsepoche, die, wie Ludwig von Haller, im Staate nur die höchste Stufe natürlicher und privater Dienst- und Sozietätsverhältnisse sehen und ihn demgemäß aus dem bloßen Machtprinzip abzuleiten versuchen. Die äußerliche Erscheinung des Staates, die Zufälligkeit der Not, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke usf. werden hier nicht als Momente der historischen Entwicklung, sondern als seine Substanz angesehen. Die Einzelheit der Individuen macht auch hier wieder das Prinzip des Erkennens aus; jedoch ist es nicht einmal der Gedanke dieser Einzelheit, sondern im Gegenteil die empirischen Einzelheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichtum und Armut usf., die mit voller Naivität zur Grundlage genommen werden. Der objektive Gehalt, der im Gesetzesgedanken als solchem liegt, wird hierbei nirgends erkannt; vielmehr wird dieser Gedanke selbst so weit als möglich zurückgedrängt und durch die Berufung auf das »natürliche göttliche Gesetz«,

das jedem eingepflanzt sei, ersetzt. Das aber ist wahrhaft das Härteste, was den Menschen widerfahren kann — vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Gesetze und von der Erkenntnis abgekommen zu sein, wie unendlich wichtig es ist, daß die Pflichten des Staates und die Rechte der Bürger, wie die Rechte des Staates und die Pflichten der Bürger gesetzlich bestimmt sind. An diesem Punkte scheidet sich Hegel, mit der gleichen Schärfe wie vom Naturrecht, von der historischen Rechtsschule. In dem Gegensatz zu ihr tritt sein Gegensatz zu Schelling abermals deutlich zutage: denn zwischen Schelling und der historischen Rechtsschule besteht — abgesehen von dem direkten geschichtlichen Einfluß, der zum mindesten für Puchta erweislich ist[1] — der sachliche Zusammenhang, der durch die gemeinsamen romantischen Voraussetzungen gegeben ist. Einer gebildeten Nation — so bemerkt Hegel gegen Savignys Schrift »Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft« — die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, wäre einer der größten Schimpfe, die ihr angetan werden könnte: — da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. h. ihn denkend zu fassen[2]. In dieser Doppelrichtung von Hegels Kritik erkennt man, wie sich sein philosophisches Verhältnis zu Fichte und Schelling nunmehr gestaltet hat — wobei für Fichte freilich zu berücksichtigen ist, daß Hegel lediglich die erste Phase seiner Wissenschaftslehre und seines Natur-

[1] S. hrz. Brie, Der Weltgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. II. —
[2] Zum Ganzen s. Rechtsphilosophie § 211, 258.

rechts erkannt und berücksichtigt hat, während ihm die neue und tiefere Gestaltung des Fichteschen Staatsbegriffs in den späteren Schriften völlig entgangen zu sein scheint. Der Thesis der »Freiheit« wie sie sich in Fichte und der Antithesis der »Natur«, wie sie sich in Schelling darstellt, soll jetzt die reine Synthesis beider gegenübertreten. Wenn Fichte das Ideelle im sittlichen Tun und somit im »Selbstbewußtsein« suchte; wenn Schelling es in Natur und Geschichte und in der Identität beider zu finden glaubte — so soll jetzt die Tat der Vernunft in der Geschichte aufgewiesen und dargestellt werden. In diesem Zusammenhange erfüllt sich erst der Begriff des »objektiven Geistes«. Das Geistige soll jetzt keine dunkle und geheimnisvolle Macht mehr bezeichnen, sondern es erkennt und weiß sich selbst in seinem Gebilde. Das »Allgemeine«, das dem Einzelwillen zunächst als ein Unbegriffenes und somit Äußerliches entgegensteht, enthüllt sich fortschreitend als die eigene Form und als das Prinzip dieses Willens. Die Einsicht in diese Verknüpfung ist für Hegel die Einsicht in den wahren Grundcharakter des Staates, der damit zwar aus der Sphäre der Willkür entrückt, aber zugleich in der des Willens festgehalten werden soll. »Es ist falsch, wenn man sagt, es sei in der Willkür aller, einen Staat zu gründen, es ist vielmehr für jeden absolut notwendig, daß er im Staate sei[1]«. Diese Notwendigkeit indessen ist weder die des Fatums noch die einer äußeren »Vorsehung«; sondern es spricht sich in ihr lediglich das Gesetz des Geistes selbst aus. »Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert... Nur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat... Es

[1] Rechtsphilosophie, Zus. zu § 75.

ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.« Die Geschichte und ihr wesentlicher Inhalt und Gegenstand kann freilich nicht — wie Schelling es getan hatte — mit der Kunst auf die gleiche Stufe gesetzt werden[1]. Auch der Staat ist daher kein Kunstwerk, sondern er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums. Aber mitten in ihr hält er, indem er sich selbst behauptet, die Gewißheit des Allgemeinen und die Gewißheit der Freiheit fest[2]. Es ist wesentlich erst der moderne Staat, an dem diese Bestimmung sich erfüllt, und in dem daher erst die wahre Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit erreicht ist. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates noch schlechthin und unmittelbar eins; in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Der Mensch will hier in seiner Innerlichkeit geehrt sein; aber indem er sich in dieser Innerlichkeit erkennt, begreift er, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, zugleich der wahrhafte Anspruch und das Recht der Individualität unmittelbar sei. Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit. So erhält in ihm die Freiheit ihre Objektivität und lebt im Genusse dieser Objektivität. »Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige und das Sub-

[1] S. Schelling, Über die Methode des akademischen Studiums, S. W. V, 310. — [2] Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 258, 260, 261.

stantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als die Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objektive und der subjektive Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze[1].«

Mit diesen Bestimmungen ist der Abschluß der gesamten gedanklichen Entwicklung erreicht, die darauf gerichtet war, den Staat von seiner Mechanisierung zur künstlichen, auf bestimmte materiale Ziele gerichteten Veranstaltung zu befreien und ihm seine Stelle im Ganzen der geistigen Werte zuzuweisen. Nur im Zusammenhang des philosophischen Systems, nur durch die sich in sich selbst zusammenfassende Kraft des reinen Gedankens, kann er nach Hegel diese seine höchste und wahrhafte Legitimation finden. Alle anderen Glieder dieses Systems sind nunmehr auf den Staat innerlich bezogen: denn sie sind sämtlich nichts anderes, als Momente in jener Synthesis des »Allgemeinen« und »Besonderen«, die sich im Staat ihren objektiven Ausdruck schafft. Da das geistige Tun, wie es sich in der Kunst und der Wissenschaft, in der Religion und Philosophie darstellt, in all seiner Mannigfaltigkeit nur den Zweck verfolgt, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden, so steht es bereits ursprünglich auf dem gleichen Boden, wie der Staat. Indem die Religion, die Kunst, die Philosophie, jedes nach seiner bestimmten Eigenart, die »Vereinigung des Subjektiven und Objektiven im Geiste« ausdrücken, finden sie als konkrete Seiten des Volkslebens im Staat ihre Grundlage und ihren Mittelpunkt[2]. Sie stehen demselben nicht mehr als besondere Richtungen und Tendenzen des Geistigen gegenüber, so daß sie sich allein ihre Entwicklung suchen

[1] Vorles. über die Philosophie der Geschichte (Einleitung). — [2] Vorles. über die Philosophie der Geschichte (Einleitung).

und finden konnten, sondern sie konstituieren sich erst in ihm und mit ihm.

Eine tiefere Würdigung und Begründung als sie hier dem Staate zuteil wird, scheint in der Tat nicht möglich zu sein. Dennoch ist, wie sich bei schärferer Betrachtung zeigt, der alte Gegensatz zwischen der »objektiven« Form des Staates und der »subjektiven« Forderung der Freiheit in Hegels Lehre zu keiner endgültigen Versöhnung gelangt. Denn gerade die Absolutheit, die hier dem Staate zugesprochen wird, birgt noch eine Zweideutigkeit in sich, die in den letzten Voraussetzungen des Hegelschen Systems ihre Wurzel hat. Die Ausführung, die Hegel seinem Gedanken gegeben hat, hat seine Lehre bekanntlich in den Verdacht gebracht, als wolle sie eine Philosophie der politischen Reaktion sein, — als solle durch sie die bestimmte Form des preußischen Staates, die Hegel vor sich sah, begrifflich gerechtfertigt werden. Eine solche Deutung des Satzes, daß alles Wirkliche vernünftig, alles Vernünftige wirklich sei, verfehlt freilich seinen eigentlichen Sinn und seine wesentliche Grundtendenz. Denn innerhalb des Hegelschen Systems sind »Wirklichkeit« und empirisch-tatsächliches Dasein streng geschieden: und von dem Vorwurf, als habe er die Wirklichkeit der Idee und des Geistes mit dem verwechselt, was er selbst die »faule Existenz« der Dinge nennt, muß Hegel billigerweise freigesprochen werden. Aber daß eine solche Auffassung seines Systems überhaupt entstehen konnte, hat seinen letzten Grund doch in einem innern Widerstreite, mit dem dieses System selbst behaftet bleibt. Die Realisierung der Vernunft liegt für Hegel in der Totalität der Geschichte: das Ganze ist die Wahrheit. Dennoch scheint es andererseits wieder, als müsse diese Wahrheit, die der Gesamtreihe

immanent gedacht wird, zudem in einem letzten Gliede von ihr sichtlich und vollständig heraustreten. Wie die Hegelsche Philosophie der Auszug und Inbegriff der gesamten philosophischen Vergangenheit sein will, — wie in ihr alle Bewegung des Denkens zum Abschluß gelangt und alle seine Resultate aufgehoben sein sollen; so scheint es für Hegel eine absolute Form des Staates zu geben, in der das Ziel des weltgeschichtlichen Prozesses: die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit erreicht ist. Hier stehen wir an dem Punkt, an dem sich Hegel am schärfsten von Fichte scheidet. Unablässig und unverhohlen hat er über die »schlechte Unendlichkeit« gespottet, in der das Denken Fichtes befangen bleibe, über jenes »Sollen«, das immer und ewig nur in der Form der unabschließbaren Aufgabe verharre. Seine Methaphysik wollte nicht nur diese Aufgabe formulieren; — sie wollte deren Erfüllung aufweisen und sein. In dieser Kritik Fichtes aber hat Hegel vielmehr einen Mangel des eigenen Systems aufgedeckt. Wenn für ihn die Vernunft kein bloßes Ideal eines Sollens, sondern die »unendliche Macht« bedeutet, die sich in der Welt des Geschehens offenbart und in ihr nichts anderes als sich selbst offenbart — so wird in dieser Bestimmung, so erhaben sie scheint, doch die schlichte Einsicht verdunkelt, daß das Medium, durch das diese Verwirklichung sich vollzieht, lediglich in der sittlichen Arbeit liegt, die die Individuen zu vollziehen haben. Die Kraft, die dieser Arbeit innewohnt, aber wird abgestumpft, wenn ihr ein »absolutes« Ergebnis vorgehalten wird, das der »Weltgeist« als solcher in der Geschichte heraufführt. Fichte und Hegel stimmen miteinander in dem Grundgedanken ihrer Theorie überein, daß die Form des Staates die wahrhafte inhalt-

reiche Erfüllung des Freiheitsgedankens bedeutet. Aber die eigentümliche Dynamik, die diesem Verhältnis innewohnt, wird von Fichte lediglich schärfer als von Hegel erfaßt und dargestellt. Für Fichte besteht zwischen den beiden Tendenzen, um die es sich hier handelt, nirgends ein stabiles Gleichgewicht, sondern ein solches, das sich aus ihrem Gegensatz immer erst herstellen muß. Die Idee des Staates erscheint für ihn dann und nur dann in ihrer höchsten Ausprägung, wenn sie gelernt hat, noch über sich selbst hinauszufragen. Der Freiheitsgedanke sucht den Staatsgedanken, ohne in ihm jemals völlig aufzugehen. Er bewahrt seinen eigenen und selbständigen Gehalt, mittels dessen er die Kritik an der bestehenden Staatsform fortdauernd vollzieht und wach erhält: denn jede Objektivität, die sich der Gedanke und der sittliche Wille geben, muß als eine solche betrachtet werden, die durch eine höhere wiederum aufhebbar ist.

Trotz diesen inneren Gegensätzen aber, die in den Persönlichkeiten der Denker und in den ersten sachlichen Voraussetzungen der Systeme gegründet sind, stimmen Fichtes und Hegels Lehre in einem entscheidenden Ergebnis überein. Sie gehen von der Analyse und Deduktion der ideellen geistigen Wirklichkeit aus, um aus dieser rein philosophischen Aufgabe heraus ein neues Verständnis und eine neue Würdigung der konkreten politisch-geschichtlichen Lebensmächte zu gewinnen. Hegels System steht auf der einen Seite noch durchaus innerhalb der Grundanschauungen des klassischen deutschen Idealismus und es knüpft auch in seiner ursprünglichen Gestaltung des Staatsbegriffs völlig an jenes Idealbild des Griechentums an, das von Schiller und Humboldt entworfen worden war; aber es bildet zugleich, im Verein mit Fichtes Staats-

lehre, das neue gedankliche Fundament für die Entwicklung der modernen politisch-sozialen Probleme des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. In dieser Doppelbeziehung wird freilich die Peripetie im Begriff und in der Geschichte des Idealismus sichtbar; aber dennoch tritt in sein Gesamtbild hier kein völlig neuer gegensätzlicher Zug, sondern es gelangt darin nur eine Tendenz, die in ihm selbst ursprünglich angelegt war, zur vollständigen und bewußten Entfaltung. Auch Humboldt geht in seiner Denkschrift über die deutsche Verfassung von dem Satze aus, daß nur eine nach außen hin starke Nation den Geist in sich bewahren könne, aus dem auch alle Segnungen im Innern strömen; aber für ihn, wie für Schiller, besteht zugleich in untrennbarer Korrelation die entgegengerichtete Überzeugung, daß der Deutsche vom Weltgeist erwählt sei, »während des Zeitkampfs an dem ewigen Bau der Menschenbildung weiter zu arbeiten; nicht im Augenblick zu glänzen und seine Rolle zu spielen, sondern den großen Prozeß der Zeit zu gewinnen.« Ob diese Korrelation, wie sie von unseren Großen und Größten als die Erfüllung des Begriffs des Deutschtums gefordert wurde, sich behaupten und bewähren wird; ob der deutsche Gedanke die Kraft behalten wird, die völlig neuen politisch-materiellen Aufgaben, die seiner harren, zu bewältigen, ohne dabei den Grundprinzipien untreu zu werden, auf denen die Einheit und der Gehalt der deutschen Geisteskultur beruht: das ist die Frage, auf die alle geschichtsphilosophische Besinnung uns heute immer von neuem und von Tag zu Tag dringender zurückweist. Wir fühlen es mehr und mehr, daß der Gedanke des deutschen Staates, wie er von den Denkern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts erfaßt und ausgesprochen wurde, seine eigentliche schwerste und tiefste

geschichtliche Probe noch zu bestehen hat. Die Zukunft muß darüber entscheiden, ob er dazu berufen ist, als »substantielle« Macht in das wirkliche geschichtliche Werden einzugreifen und nichtsdestoweniger die ursprüngliche Reinheit und die ideelle Freiheit zu bewahren, kraft deren alle bloß zufällige und empirische Bedingtheit des Gegebenen überwunden wird. Wenn wir für unsere Betrachtung auf diesen Ausblick in die Zukunft des deutschen Geistes und der deutschen Geschichte verzichten und uns mit dem Reflex der historischen Vergangenheit beider begnügt haben, so bleiben wir uns nichtsdestoweniger bewußt, daß die Vertiefung in diese Vergangenheit zugleich dazu bestimmt ist, über sie, nach der Seite des Denkens wie nach der des Wollens und Tuns hinauszuführen. Sofern es sich gezeigt hat, daß eine gemeinsame Grundtendenz in Luthers religiösem Prinzip und in Leibniz' philosophischem Wahrheitsbegriff, in Lessings Lehre vom Genie und in Kants Gedanken von der Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit des Geistes, in der Form der Goethischen Dichtung und Weltanschauung wie in Schillers und Fichtes Freiheitslehre erkennbar ist: so liegt hierin zugleich die Zuversicht gegründet, daß die Kraft, die hier am Werke war, nicht erloschen ist, sondern daß sie sich an allen entscheidenden Wendepunkten der deutschen Geschichte von neuem bewähren wird. Die Kräfte, die uns jetzt unwiderstehlich einem noch dunklen und unbekannten Ziele entgegenzutreiben scheinen, werden sich zuletzt jenen Mächten innerlich verwandt erweisen, auf denen die deutsche Geistesgeschichte als Ganzes in ihrer tiefen inneren Folgerichtigkeit und Geschlossenheit beruht. Wenn wir heute stärker als je zuvor den Trieb fühlen, uns in die Anschauung dieses Ganzen zu versenken, so geschieht es nicht, um uns aus

den Kämpfen und Gegensätzen des unmittelbaren geschichtlichen Lebens, in dem wir stehen, in eine ideale Vergangenheit, in ein verlorenes Paradies des Gedankens zu flüchten. Die echte Sehnsucht muß auch hier, gemäß dem Goetheschen Wort, »produktiv« sein und wirken: sie soll das Gewesene nur aufsuchen, um es als Symbol eines Bestehenden und Dauernden zu begreifen und zu deuten. Daß dieser Gehalt freilich sowenig von einer einzelnen Nation, wie von einer einzelnen Epoche umfaßt und ausgeschöpft werden kann, dessen sind sich gerade die Größten unter denen, die ihn entdecken halfen, beständig bewußt geblieben: aber der deutschen Geistesgeschichte wird das Verdienst bleiben, daß sie in ihrem Aufbau eine neue entscheidende Klarheit über die Grundgedanken gewonnen hat, die für seine immer tiefere Erfassung die fortwirkende Voraussetzung bilden werden.



Immanuel Kants Werke

Gesamtausgabe in zehn Bänden und zwei Erläuterungsbänden

Herausgegeben in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer von Ernst Cassirer.

Der Band geheftet M. 9.—, in Halbfranz gebunden M. 13.— Subskriptionspreis geheftet M. 7.—, gebunden M. 10.50. Luxusausgabe (hundert numerierte Exemplare auf Bütten) in Ganzleder M. 35.—. (Bisher erschienen 7 Bände.)

Band I und II

Vorkritische Schriften

(1747—1777)

Herausgegeben von Artur Buchenau.

Band III

Kritik der reinen Vernunft

Herausgegeben von Albert Görland.

Band IV

Schriften von 1783—1788

Herausgegeben von A. Buchenau und E. Cassirer.

Band V

Kritik der praktischen Vernunft

Kritik der Urteilskraft

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

(Aus der Rostocker Handschrift zum erstenmal herausgegeben)

Herausgegeben von B. Kellermann und Otto Buek.

Verlag Bruno Cassirer, Berlin W 35

Band VI

Schriften von 1790—1796

Herausgegeben von Ernst Cassirer und Artur Buchenau.

Band VII

Die Metaphysik der Sitten
Der Streit der Fakultäten

Herausgegeben von B. Kellermann.

Band VIII.

Anthropologie.

Über die Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Vorles. über Logik. – Vorles. über Pädagogik

Fragmente aus Kants Nachlaß.

Herausgegeben von Otto Schöndörffer und Hermann Cohen.

Band IX und X

Briefe von und an Kant

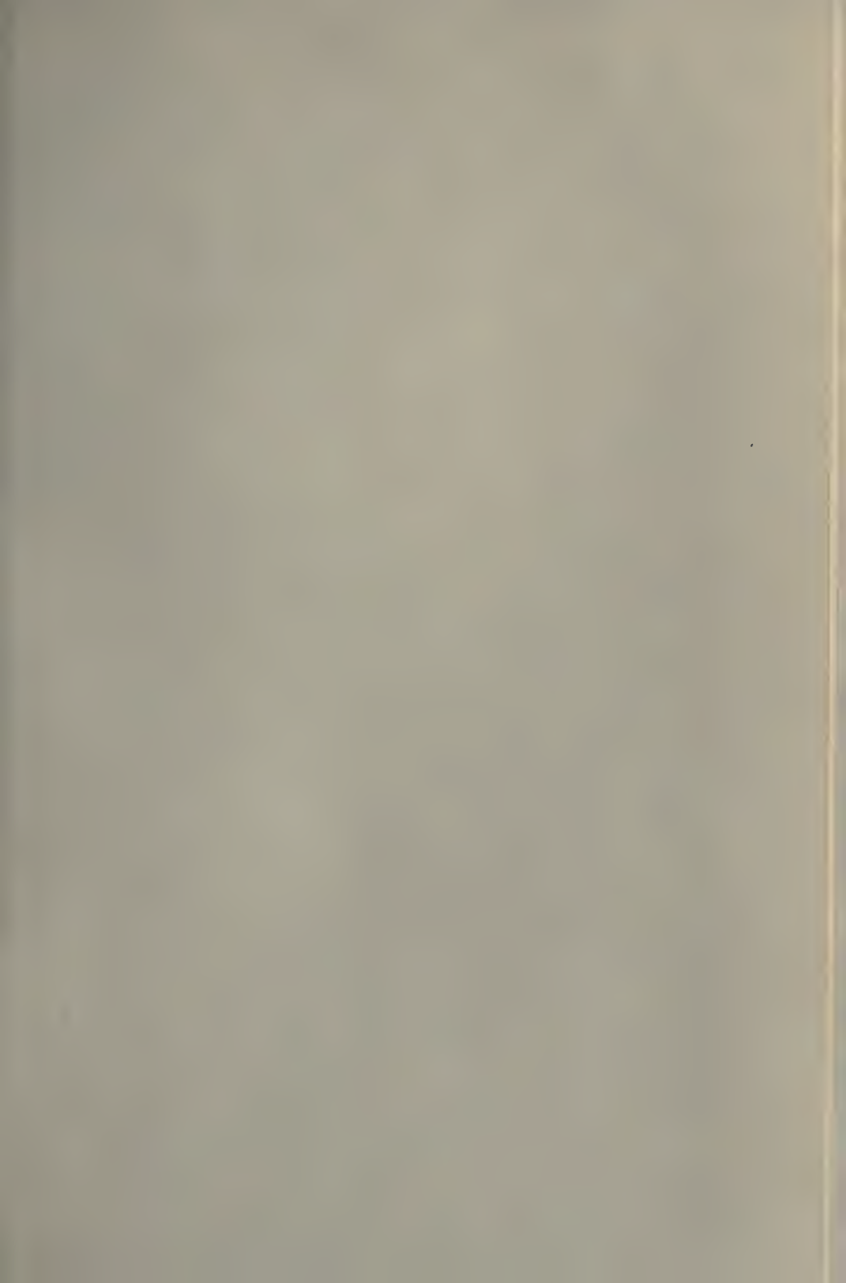
Herausgegeben von Ernst Cassirer.

Erläuterungsbände:

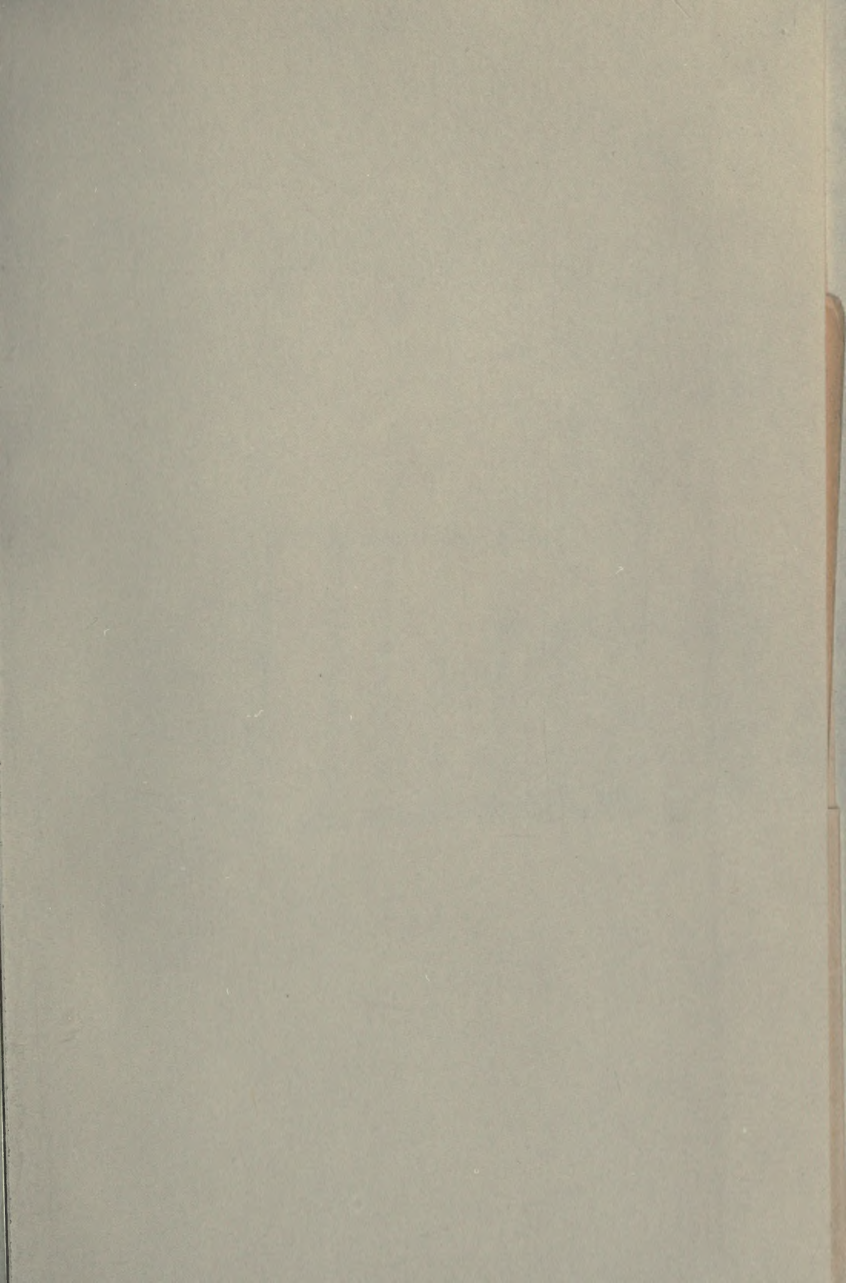
I. Kants Leben und Lehre

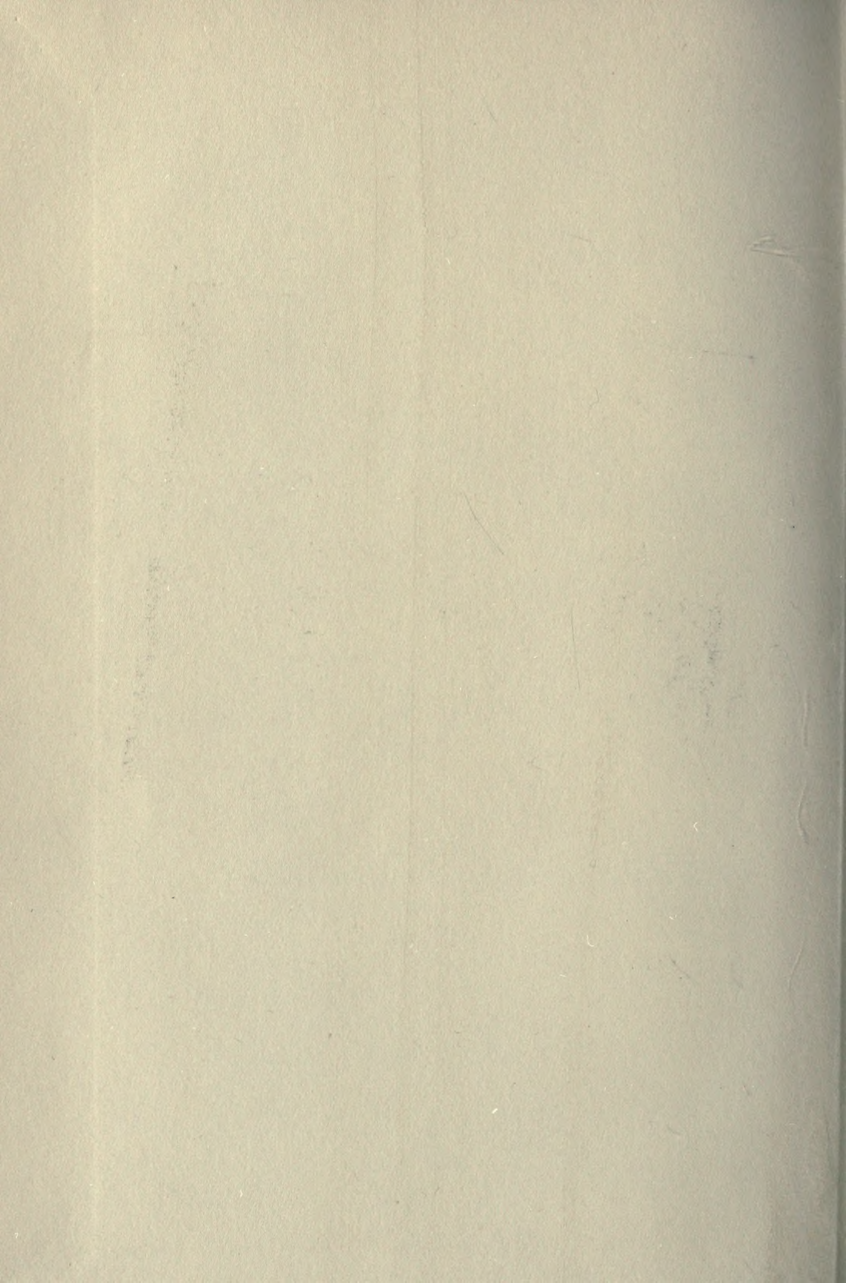
Von Ernst Cassirer

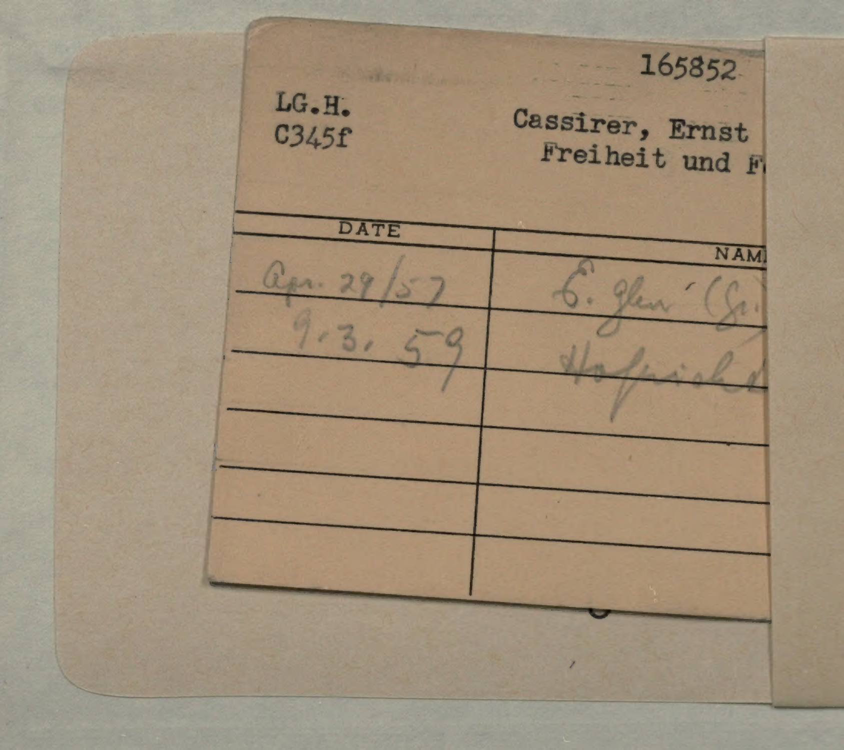
Verlag Bruno Cassirer, Berlin W 35










165852
LG.H.
C345f
Cassirer, Ernst
Freiheit und F
DATE
NAM
Apr. 29/57
9.3.59

